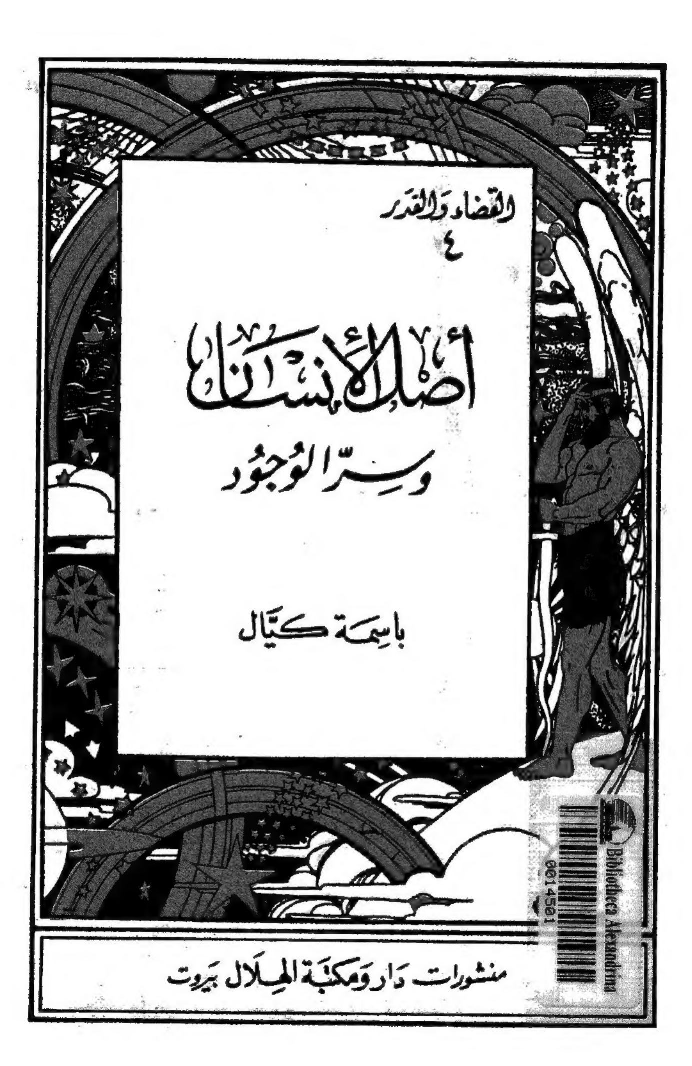


القضاء والقدر
٤

أصل الإنسان وسر الوجود

باسمة كيال

منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت

أصل الإنسان

وسر الوجود

القضاء والقدر
٤

أصل الإنسان وسر الوجود

باسمة كيال

منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت

الطبعة الأولى ١٩٨٣م

العنوان

الادارة العامة: بيروت شارع المقداد - بناية فرحات وحجازي

ص. ب: ١٥/٥٠٠٣

مقدمة

انطلق الإنسان منذ وجوده على ظهر هـذا الكوكب المليء بالأسرار، والألغاز، يبحث وينقب عن القضاء والقدر الذي جهل معرفتهما وحاد عن طريقهما لما في دروبهما من تعقيدات، عجز عن معرفة كنههما وماهيتهما وما فيهما من غوامض وأسرار علوية وسفلية.

ولا تزال مشكلة القضاء والقدر بين مد وجزر، وأخذ ورد، لم يتوصل العلماء والفلاسفة والحكماء حتى عصرنا الحاضـر إلى إبراز صورة واضحة لهذه المشكلة العويصة المعقدة، والبـاحث في هذه المشكلة باعتقادي كمقاتل انخرط في معركة عسكرية حامية، تنهال عليه القنابل والقذائف والصواريخ والرصاص من كل جانب، فلا يجد منفذاً يخرج منه من هذه الدوامة المميتة، ولا أمل يتعلق بحباله لينقذ جسده وروحه من جحيم المعركة.

لذلك لا نستغرب إذا وجدنا بعض الفلاسفة الكبار، يولون هذه المشكلة اهتمامهم، فيخوضون في غمار خضمّها الزاخر بالخفايا والأسرار في ضوء الكتب السماوية المنزلة، والآراء الفلسفية العلمية التي لا حد لها ولا قرار خلال حقبة طويلة من الزمن، ولا تزال حتى اليوم مثاراً للجدل والتخمين والاستنتاج الذي قلّما يكشف النقاب عن الحقائق والرموز العويصة، والإشارات الخفية لما أسدل حولها من سجف كثيفة أضفت عليها التعقيد والغموض الذي حيرّ الناس، وملأ الدنيا بالاستفسارات، والتساؤلات، مما أدى إلى تضارب الآراء

وتنوع الدراسات التي زادت الموضوع تعقيداً، حتى أصبح مع مرور الزمن من الألغاز المستعصية المبهمة التي أغلقت الأبواب والمنافذ دونها.

ونحن لا نشك مطلقاً، بأن الإقدام على معالجة المواضيع المعقدة التي تعبق بالرموز، والإشارات، والمصطلحات التي يفرض علينا الواجب العلمي بحثها ومعالجتها بتجرد ونزاهة لإيراد الحقائق الخالية من الأدران والشوائب في ضوء الأدلة الدامغة، والحجج المنطقية المقنعة.

فالقدر الذي يعني بكل صراحة، أنه تقدير الخالق المبدع الذي أوجد كافة الموجودات على الصورة التي هي عليها. فموجودات فيها خارجة من العدم إلى الوجود مرتبة ومنظمة في أماكنها، لا يتجاوز بعضها بعضاً، لأنها مركبة بشكل دقيق غاية في الدقة، إذ أن الأول منها لا يكون متأخراً، ولا المتأخر يكون أولاً عملاً بقوله تعالى: ﴿ **إن كلّ شيء خلقناهُ بِقدرٍ** ﴾ وهذا يعني أن كل الموجودات العلوية والسفلية قد وضعها الباري في موضعها الواجب أن توضع فيه، وكونه المكان الذي يجب أن تتمحور فيه.

لذا يمكننا أن نسمي القضاء أنه ما أوجب في الحكمة الإبداعية من العناية بالموجودات من تقدير الاستطاعة الموجودة فيها عملاً بقوله: ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا إلاّ إياه** ﴾ لأن ذلك جعله في فطرتهم وقواهم، وكان تكليفهم لعباده ما سواه من خلقه أشدّ وأعظم لأنه ليس في طباعهم، ولذلك أذاقهم العذاب عندما انحرفوا عما في طباعهم، وعما هو مجبول في أصل فطرتهم إلى تكليف ما ليس في طباعهم.

ومن هذه المنطلقات العقلانية، يمكننا أن نقول: أن القضاء هو ما قضاه الباري سبحانه وتعالى في سابق علمه، لأنه لا يكلّف خلقه إلا ما يجعله في وسعهم وطاقتهم تأكيداً لما قاله سبحانه وتعالى: ﴿ لا يكلّفُ الله نفساً إلاّ وسعَها ﴾ فمتى تكلّف الإنسان غير ما في طبعه وما نهاه الله عنه، عذبه لأنه قد ضرب بقضائه، وحكمه، وانحرف عن وصيته فقال سبحانه: ﴿ وقضى ربُكَ ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاهُ ﴾ فعندما عبدوه رضي عنهم بما جعله فيهم من الخير الكلي والجود العلوي، لأن الخير الكلي لا يجلب إلى النفس الإنسانية إلاّ الخير، ولا يمنح الخير ولا يجود إلاّ بالجود كونه قضاء الحق. وعندما يتمرد الإنسان وينحرف في إيمانه إلى غير الله يخرج بطبيعة الحال عن قضائه، لذلك يعذّبه ليردّه إلى خيره ولزوم طاعته التي توصله إلى جنته، وتجذبه إلى دار كرامته.

واعتماداً على هذه المبادىء الخيّرة يمكننا أن نعتبر عدم الطاعة والمعصية خروجاً من قضائه سبحانه وتعالى، لذا يستوجب هذا الخروج السخط والعقوبة.

ومن هنا يمكننا أن نؤكد بأن القضاء والقدر ليس كما يزعم أهل الجبر الذين يذهبون إلى أن أصل الشر هو من صاحب الخير وأنه يريد أن يكون الشر شراً كما أراد أن يكون الخير خيراً. فنقول لهم: فبأيهما بدأ؟ وإلى أيهما دعا؟ وعن أيهما نهى؟.

وهنا لا بد أن يقولوا بالخير، فإن قالوا ذلك، فقد أوجبوا له أنه غير مريد الشر بإهماله الدعاء إليه والحث عليه، فبالبرهان الصادق بطل قولهم واندحضت حججهم.

فإن قالت الثنوية أن الخير والشر فعلان متضادان غير متفقين،

وأن لهما خالقين متضادين غير متفقين، فليعلم هؤلاء المتخلفون عن اتباع الحق بالبرهان الصادق، أن فاعل الخير خيراً متناهياً في الخيرية حتى لا يبقى للشر أثر عنده البتة وينتقل طبعه عنه، وأيضاً فإن الخير يدعو إلى البقاء، والشر يدعو إلى الفناء. ولما كان البقاء من صفات الأزل القديم، والفناء من صفات العدم المتلاشي وجب أن يكون صاحب البقاء رب صاحب الفناء ومتقدم الوجود عليه، ووجبت له الوحدانية وزالت الثنوية، وصار الثاني تابعاً له، ولذلك قيل أن الشر لا أصل له في الإبداع من جهة المبدع سبحانه، وأن القضاء والقدر ليسا بشراً، وأن المخلوق ليس مصاناً على فعل الشر.

ولما كان القضاء والقدر من المبادىء الأساسية التي تتمحور حولها كافة المعتقدات الدينية السماعية، فقد رأينا أن نعتمد في كتابنا هذا على ما يراه أصحاب الأديان السماوية، ثم ننتقل إلى آراء وأفكار الفلاسفة والعلماء الذين عالجوا هذا الموضوع المعقد وخاصة ما قالوه حول التسيير والتخيير، والجبر، والإرادة، والخير والشر وتفاعلهما بعضهما مع البعض، ومدى علاقة الخير والشر بالقضاء والقدر، والتوفيق بين السببية وحرية الإرادة ومسؤولية الضمير في هذا المجال، ولن نهمل الأفكار والآراء الدينية التي طرحت حول هذا الموضوع. فعسى أن يوفقنا الله إلى تقديم صورة صحيحة عن هذه المشاكل التي تعترض الإنسان في حياته الدينية والدنيوية.

بيروت ١٩٨١/٥/١٥

باسمة كيال.

مدخل إلى البحث

قبل أن ندخل إلى ميدان القضاء والقدر الفسيح المتشعّب الجوانب، لا بد لنا من أن نقدّم لمحة خاطفة نعطي فيها فكرة واضحة عن الجبرية التي تعني التسيير الذاتي المُطلق الذي اتسعت تأويلاته وتفسيراته، واتجاهاته التيولوجية التي تجعل من الصعوبة في إمكان تناولها بشكل تفصيلي وفعّال، نظراً لخروج هذه الاتجاهات عن الأسس الوضعية والفلسفية في معالجة هذه المشكلة المعقدة ومناقشة أسانيدها العامة، وخاصة من زاوية تحديد الموقف الصحيح للذات بين البقاء أو الفناء.

وطالما أننا نرغب في أعماقنا سبر أهم أغوار الجبرية ومناقشة هذه الأغوار ولو بصورة عامة قبل الدخول في مشكلة القضاء والقدر التي تعتبر امتداداً طبيعياً منبثقاً من صميم هذا الموضوع، نرى لزاماً علينا أن نبسط أهم ما قاله بعض المفكرين في التسيير المطلق وعلى رأس هؤلاء الدكتور محمد حسين هيكل الذي عالج موضوع الجبرية والحرية في كتابه «الإيمان والمعرفة والفلسفة» فقال: «إن الاختيار معدوم من الوجود جملة، وإنما تصرفنا قوانين مرتبة نعرفها، ومصادفات وإتفاقات، وربما كانت تسير على قوانين لا نعرفها. ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التي نستطيع معها أن

نسير إلى اليمين لا إلى اليسار ونأكل صنفاً دون آخر، ولكننا نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية، نقصد به روح الحياة ذاتها. فهذه الروح أو تلك القوة، أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات سواء أكان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات، أو من جهة الظروف الخارجية التي نعيش وقتياً في وسطها. وهي مدفوعة في طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقاً فيها، أو إن كان ثمة دخل لها فهو ضئيل إلى درجة معدومة الأثر، وهذه الحرية الجزئية الضئيلة التي نعتقد أننا نملكها بيدنا وأننا نتصرف على مقتضاها في حياتنا اليومية معدومة أيضاً، وما نراه منها إنما هو خيال ووهم. . .

ثم يتابع الدكتور هيكل في نفس المصدر قائلاً؛ «ربما قيل أنه مهما أمكن التسليم بصحة ما تقدم فإن في نفي الاختيار إطلاقاً مغالاة. وأن من الواجب الاعتراف باختيار نسبي للفرد يميز به بين الخير والشر، والحسن والقبيح، ويمكن معه إحتمال مسؤولية العمل الذي يعمله، وأن هذا الاختيار النسبي هو أساس المسؤولية ونتيجة من نتائج حرية الإرادة حرية نسبية وهو متعلق بالفرد ملتصق به، بل هو جزء منه. ولا شك أن هذا الكلام غير خلو من المعنى لأن لنا إرادة نسبية نميّز بها أعمالنا اليومية، وتجعلنا مسؤولين أمام أبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال. وهذه الإرادة هي التي تعطينا الحق في مؤاخذة غيرنا وفي مؤاخذة أنفسنا، لكن هذه الإرادة النسبية هي كما قدمنا محكومة بظروف خارجة عنها مؤثرة فيها، باعثة إياها حتمًا لتسير في طريق معينّ. أي أن إرادتنا ليست حرة في أن تريد، فالأحكام التي تصدر عنها ربما كانت قوانين الطبيعة، وربما كانت المصادفة التي لا تعرف قوانينها، وربما كانت أيضاً روح الوجود

الخفية والقوة المصرفة له التي لا تدرك ماهيتها، وربما كانت مجموع هذه الأشياء.

ففي الأمثال البسيطة التي قدمنا عن اختيار اللون في الملبس والمطعم رأينا هذا الاختيار مقيّد بقيود كثيرة، منها الوسط الزماني والوسط المكاني، ونوع التربية، ومبلغ الصحة، أو المرض والقوة، أو الضعف التي عند الفرد، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها.

وقد رأينا أيضاً حين ترقينا فوق هذه الأمثال، أن هذه القيود لا اختيار لنا في وجودها، وكون الرجل ابن شخص معينّ، ولد في بلد معينّ، وفي زمن معينّ، وفي أمة معيّنة، أمور كلها بعيدة جداً عن أن تكون من اختياره؛ ومع ذلك فلها تأثير بينّ واضح في آخر درجات الاختيار لأنها هي أسباب الإرادة، وهذه الأسباب نفسها غير مختارة لأنها متعلقة بإرادة عاقلة تعرف ماهيتها. فوجود زمن من الأزمان أو مكان من الأمكنة على صورة معيّنة أمر لا دخل لإرادة معيّنة فيه بل هو نتيجة لعوامل بعيدة عن إرادة الناس أفراداً كانوا أو جماعات. وكل من الأجيال يحتمل غير مريد، نتيجة أعمال آلاف الأجيال التي سبقته، ويحتمل غير مريد شر أعمال الأجيال المعاصرة له، وإذا كان ذلك شأن الجيل فإن الفرد الذي هو ذرّة منه يحتمل تأثير ملايين من إرادات معاصريه، وملايين الملايين من إرادات الأجيال الماضية. فهل يبقى مع ذلك صاحب إرادة خاصة ويستطيع أن يقول حين يعمل عملاً معيناً إني قمت به لأنني أردته»؟.

ولهذا السبب نرى بأن الدكتور هيكل يقول: «فليتصور القارىء معي نفسه، هو الآن يقرأ هذه السطور فهل من مريد في ذلك؟ وإذا كان مريداً فما هي قيمة اختياره في هذه الإرادة؟ يجيب:

أولاً من أجل أن أكتب ما أكتب مررت بآلاف بل بملايين من المؤثرات التي شكلت إرادتي على ما أرادت هي، لا على ما أردت أنا، ثم كتبته بعد ذلك، وكتبته في أوقات ربما كان يكفي أن تتغير هي ليتغيرّ ما اكتب».

ثم يتساءل الدكتور محمد حسين هيكل عن ماهية الإحساس الذي يجده القارىء حين القراءة، أهو الانبساط أم الامتعاض أم عدم الاهتمام؟ فيجيب: «لا شك أن ذلك كله يختلف كثيراً ما بين قارىء وقارىء. فمن الممكن أن يثني القارىء عطفه قائلاً: وما نتيجة هذه الأبحاث في الحياة؟! ومن الممكن أيضاً أن يقول لقد أحسن الكاتب، فإن في بحث هذه النظريات ما يؤثر في تقدير المسؤولية الإجتماعية، والمسؤولية الفردية. ومن الممكن كذلك أن يمرّ بما أكتب ثم يلقيه متثائباً هذا كله إذا لم يمرّ في طرق مثل هذا الموضوع ما لا يسمح به الدين، وكل هذه الأحكام التي يصدرها بحسب أنه مريد كل الإرادة في إصدارها مع أنها تتعلق بنوع تعليمه وبالمدرسة التي نشأ فيها، وبالقراءات التي قرأها، ولطرق التفكير التي مرّ بها، وبالحوادث التي واجهها. ولو أن شيئاً من هذا كله تغير، لتغير هذا الحكم، وبكلمة أخرى لتغيرت الإرادة.

وظاهر من ذلك أن الإرادة لا تعمل بذاتها مجردة ولكن تحت مؤثرات كثيرة هي التي تكونها على نحو خاص، وتجعلها بذلك تصدر أحكامها على هذا النحو محكومة بتلك المؤثرات، ولا يمكن أن يقال مع ذلك أنها حرة في أن تريد، بل ظاهر أنها مجبرة على السير في الطريق الذي رسمته لها هذه المؤثرات، وبكلمة أخرى مجبرة في اختيارها».

ونلاحظ أن الدكتور هيكل بعد أن يتحدث عن العوامل التي تؤثر في الإرادة وتتحكم في الوسط الزماني والمكاني، والوراثة، والعادة، والتقاليد، والمصادفة، والبيئة، يرى أن هذه العوامل هي السبب الذي يؤثر في حياة الإنسان وإرادته، كما أنها بدورها تتأثر بانفعالاته واستجاباته من جيل إلى جيل مثقلة بماضي الأجيال المنقرضة على مرور الأكوار والأدوار.

ويسلم الدكتور هيكل مؤكداً بأن كل إرادة ينبغي أن تقرّ بفاعلية قوانين الحياة إنما يجب أن ننظر إلى الفرد كوحدة قائمة بذاتها مؤثرة في الإنفعالات منصرفة لها على نحو محدد ومؤلفة إياها بشكل خاص ينسجم مع أهدافها وغايتها. وإذا ما علمنا أن العوامل المؤثرة في الإرادة هي في أكثرها عوامل مشتركة بين كل الأفراد. فإنما أطلقنا عليه حكم المصادفة لأنه يتجه إلى حد كبير وفق نظام يحصل الأفراد منه على كمية لا تلاحظ في إرادتهم ولا في حظهم إلاّ في شكل قليل. فإذا حاولنا النظر إلى هذه العوامل المؤثرة باعتبارها متساوية في فعلها في الإرادة، والتفتنا في الإرادة بعد ذلك باعتبارها مجردة عنها، كان بمقدورنا أن نحكم أن لها في الحياة اختياراً يصرف الفرد وقد يمسك بكلتا يديه تصريف حياة الكون كله في مدة قصيرة من الزمن.

ونحن لا ننكر ولا يمكننا بأية حالة من الأحوال أن نغمض، أو أن نخفي ما لأصحاب الأديان السماوية الذين ظهروا في العالم من تأثير كبير على الأفراد والجماعات، وكذلك لا نستطيع أن نتستّر على القادة والفاتحين بما أثروا به من أفعالهم وأعمالهم وقوانينهم التشريعية التي أنارت تاريخ الإنسانية ونشرت العلم والنور والهدى والحضارة في الكون، فهل هذه الإرادات القوية الشامخة التي تمكنت

من السيطرة على الوجود والإنسان في وقت من الأوقات إلا إرادة صلبة قوية أوجدتها ظروف الوسط وأحكام العادة ومؤثرات الوراثة من غير أن يكون في نفسها أثر؟ فإن تحليلاً بسيطاً لنفوس هؤلاء القادة العباقرة وما أحاط بها من ملابسات يجعلنا نؤمن تمام الإيمان بأنه لم يكن لأصحابها من الإرادة في أفعالهم إلا بمقدار ما أجبرتهم على السير فيه ظروف الحياة. كما أن الوقوف عند الإرادة الفردية لذاتها وتجريدها من العوامل المشتركة التي تؤثر فيها تظهر لنا هذه الإرادة قوة فاعلة جبارة لا تتحرك بنفسها ولكنها تنتظر عوامل خارجية تدفعها للسير في الطرق التي ترسمها لها، وحتى نتوصل إلى إعطاء الموضوع حقه وفق حجج بينة واضحة، يجب أن نعرف ما هي الإرادة وكيف تريد؟!!

ما هي الإرادة؟

إذا ما التفتنا إلى الأيام الغابرة حيث كان الكتاب الأقدمون يحسبون الإرادة عبارة عن قوة فاعلة من قوى الروح، لأن الروح عندهم كانت عبارة عن شعاع نوراني خارج عن الجسم، سرى فيه كما تسري الرياح في الورود، مؤثر فيها غير متأثر بها. لهذا نلاحظ أن الإرادة عندهم كانت قائمة بذاتها تناضل تفاعلات الجسم أحياناً وتتصارع مع شهواته ورغباته.

أما الآن وبعد مخاض عسير وبحوث لا حدّ لها ولا قرار، فقد قاربنا من الوصول إلى الحقيقة بأن الإرادة ليست قوة خارجة من الجسم مرتبطة بالروح، ولأن الروح ليست شعاعاً مستقلاً عن الجسم على نحو ما كانوا يعتقدون، وإنما الحياة أثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الإنساني بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى في العالم، وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والإرادة.

وهذا لا يعني أن الحركات والسكنات التي تصدر عنّا ليس لها نظام خاص، أو إنّا نحن على ناموس في تصرفاتنا غير ناموس المصادفة البحث، بل أن كل حركة من حركاتنا أيّا كان نوعها تصدر عن مركز خاص، لكنها قبل أن تصل إلى هذا المركز تصدّ عنه ثم تمرّ بأجهزتنا المختلفة وتتوزّع بعد ذلك حسب أنواعها على المراكز المعدة لتلقيها وإصدارها، وتصرف هذه المراكز في التلقي والإصدار إلى بحث. فالحركة العنيفة تصدر في المركز المقابل لها أثر عنيف يظهر في الخارج في هذه الصورة، وأما الحركة الضعيفة قد تصل من الضعف بحيث لا يظهر لها أثر في الخارج على الإطلاق. وأما أثر الجسم ومراكزه المختلفة لا يختلف في شكله عن أثر التفاعلات

الكيماوية في المعامل ولا عما نراه في المواد غير الحية التي تقابلنا عرضاً في هذه الحياة.

ولنأخذ مثلاً عن هذه التفاعلات، الشخص الإنساني الذي يمثل في حركاته وحياته كأنه آلة من الآلات، أو وتر من تلك الأوتار كون نظامه مركب تركيباً دقيقاً يصل أحياناً في تركيبه إلى حد التعقيد، مما يجعل الإنسان يقف حائراً عاجزاً عن فهم وإدراك هذه التعقيدات والانفعالات التي يتعرض لها الإنسان روحاً وجسداً.

ولما كانت القدرة التي تتحكم بهذه التعقيدات والانفعالات خافية عن حدود فهمنا ومعرفتنا، فلا بد لنا في هذه الحالة من أن نقرّ ونعترف بوجود إرادة قوية خارجة عن حدود جسمنا المادي، تتصرف بنا وتتحكم بإرادتنا. وليست هذه القوى التي نتصورها خافية مستورة عنّا سوى قدرة الله الخالق المبدع الذي صوّرنا وأدخل في ذاتنا قبس من روحه، فأضاء أمامنا دروب الحق ومسالك الخير والكمال.

وما دمنا نعطي هذا التفسير العقلاني النابع من إيمان عميق بأن إرادتنا تابعة للقوة القادرة على التصرف بها، ولكننا ندركها بإلهامنا الخاص الذي نلمسه في أشباهها ونظائرها التي ليست ببعيدة عن الحقيقة والواقع. وقد أكد العلم على أن أموراً كثيرة كانت بعيدة عن تصور الإنسان، إلاّ أن هذا الإنسان الضعيف كان يعرفها بإلهامه الخاص الذي يأتيه من القوة القادرة، وهذا الأمر لا نشك فيه أبداً كون إرادتنا لا تتحركِ من نفسها بدون الخضوع إلى المؤثرات الخارجة عنّا التي تسيرّ فينا الحركة، وهذه المؤثرات هي التي تحركنا الحركة التي نعتبرها إختيارية صرفة ليست سوى نتيجة لتأثر الأجهزة والتيارات التي تحركت بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها،

وهذا يعني أن هذا الانعكاس إما أن يقابل أجهزة معدة لتلقيه فتتأثر بسرعة، وينتقل أثره سريعاً فتحدث الحركة، وهذا ما يحصل عندما تكون الحوادث قد اعتادت أجهزتنا على تلقيها وإصدارها.

هذه الأمور المعقدة تجعلنا نعتقد بأن أعصابنا وتياراتنا المادية هي التي تسبب انفعالاتنا التي توجد بنا الإرادة، وأن أي مادة أخرى يمكن أن تؤثر في هذه الأعصاب والتيارات تحدث تغييراً في اتجاه هذه الإرادة، وعلى هذا فإن الحالة الإرادية ليست من الناحية العلمية سوى طوراً من أطوار الحال العكسية وأنها مرتبطة تمام الارتباط بتأثير أجهزة الجسم وتياراته بالآثار الخارجية، وهذه الآثار هي المحيطات الزمانية والمكانية.

وهذا يفسّر لنا بأن الإرادة الحرة لا وجود لها، وهنا لا بد لنا من التساؤل كيف تمكن مثل أصحاب الأديان والقادة أن يغيروا ويبدلوا وجه العالم بإرادتهم وأن يشيدوا المدنية الحاضرة على الشكل الحالي إذا لم تكن إرادتهم إلاّ صدّى الحوادث الخارجية عنهم؟. وليس لنا إلا أن نقول ما قاله الشاعر العربي في هذا المجال:

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

فالإنسان ليس سوى ذرة أو جزء من أجزاء النفس الكلية العظيمة التي لا حدود لها، ولا مكان ولا زمان.ولا يفهم كنهها إلا من كان يتمتع بقوة خاصة ترقيه إلى العلم والمعرفة.

ماذا تعني الإرادة؟

إذا أردنا أن نعلم ماذا تعني الإرادة بالنسبة للشخص البشري الذي يعيش على سطح هذا الكوكب منذ ملايين السنين، يتصرف من خلال عيشه على هذا الكوكب كما يحلو له من تفاعلاته مع

الطبيعة والمجتمع والبيئة التي يعيش فيها.

ولما كانت الإرادة التي نتكلم عنها ليست قوة خارجة عن محيط الجسم أو مرتبطة فيه ارتباطاً كلياً بالروح أو النفس، كون الروح ليست هي أيضاً شعاعاً مستقلاً عن الجسم بل هما متلازمان لبعضهما البعض في وجودهما وتفاعلهما في هذه الحياة المادية التي نحياها في عالم الكون والفساد، أصبح من واجبنا أن ننظر إلى الذات الإنسانية التي تعتبر جزء ضئيل من الذات الكلية تمده دائماً بما يحتاج من قوى تأييدية علوية تيسر له سبل العيش، وتفتح له مداركه الشخصية وتساعده على التمسك بإرادته الصلبة التي تؤهله لاحتلال المكان اللائق له في المجتمعات البشرية.

ومن هذا المنطلق بمقدورنا أن نذهب إلى أن الإرادة ليست سوى القوة المتكاملة لتنمية الشخصية الإنسانيـة، والتي يمكن أن نطابقها على مفهوم الأنا في العلوم النفسية، لأن مضمون الإنسان من حيث هو علاقة حيّة بين نفسه وبين العالم الذي يحيط به يجسد ماهية الإرادة. والإنسان الذي لا يستطيع أن يعطي ويأخذ، وأن يغير ويتغير، ويفيد ويستفيد، ويعمل، ويتألم، ويكافح، ويبتدع، هو ما يصور لنا الإرادة بمفهومها العقلاني. وطالما أن الإرادة ليست سوى قوة تكامل الشخص ككل، فإن نتيجة وجود الإنسان على قيد الحياة ليس سوى تطور نموه الضروري باعتباره كائن حي ينهد إلى الحياة الإنسانية الفاعلة في عالم الوجود.

وإذا نظرنا إلى الشخصية الإنسانية من هذه الناحية، لا يعني بالضرورة أننا ننظر إلى الإنسان بوصفه محوراً لدائرة الفلك حتى يكون كائناً حراً مختاراً، بل يكفي أن ننظر إليه باعتباره كائناً حياً تشمله العناية التأييدية الإلهية فتفيده من قواها السرمدية.

وانطلاقاً من هذه الآراء بمقدورنا أن نلاحظ أن الإنسان ليس ميداناً تتنازع فيه الرغبات والغرائز إحداها مع الأخرى ومع الضغوط الخارجية، لذلك نعجز عن الغوص في أعماقه لنمدّ له يد المساعدة من الناحية الإرشادية أو العلاجية، أو أن نتوصل إلى تحليل قواه البيولوجية والاجتماعية التي تتفاعل في وجدانه وتفرض نفسها عليه لأن الجوهر الوجودي لذاته هو علاقته الإيجابية بنفسه وبالعالم الذي يتصارع فيه، إنها إرادته التي وهبه الله إياها.

ومهما نظرنا إلى أحوال الزمان وظروف المكان، والميراث، والبيئة، وما لهذه العالم من تأثير فعّال في الشخص البشري، فلا يمكننا أن نهمل أقوى هذه الأمور فعالية ودورها في حياة الكائن البشري وهي الإرادة الفعّالة التي تعمل في كافة الظروف والمناسبات، فهي التي تؤثر فيه كما يتأثر فيها حسب تطوره التصاعدي من الأسوأ إلى الأكمل بتؤدة على مرور الأجيال والأزمان.

والإرادة في عرفنا لا تخرج عن كونها قبساً حياً ينبثق من نواميس الطبيعة لينوّر مدارك البشرية ومشاعر الفرد ليواكب الركب المتقدم إلى المثالية والكمال.

ونحن لا نشك مطلقاً بأن الطبيعة هي التي تهب الإنسان هذه الإرادة الحرة، ولكن هذه الوهبة الطبيعية ليست المترجم الوحيد لكل المفاهيم التي عاصرت ابتداء الإنسان ووجوده على هذا الكوكب، لأن للطبيعة أيضاً نواميس حسية تستمدها من الكل الذي وهبها الحياة كما وهبها للإنسان.

الصلابة ينبوع الإرادة.

يؤكد علماء النفس أن الإرادة ليست سوى رغبة دخلت في نزاع مع رغبة أخرى واستعانت بأنصار من المجتمع ومن الأخلاق، والأعراف، والعادات، والتقاليد، والكرامة، مع رغبتها وانتصارها على الرغبة الأخرى.

ومن الخطأ أن نظن أن ثمة «قوة» أو «ملكة» أو غير ذلك تسمى إرادة. وأما الإرادة الحقيقية ليست سوى رغبة نصرها المجتمع أو الأخلاق. أو الكرامة الفردية، أو الاعتبار الشخصي، أو كل ذلك معاً.

فإذا ذهبنا مع أفكار علماء النفس القدامى وقلنا أن الإرادة هي التي تحقق الرغبة، نكون قد برهّنا أن هذا الرأي لا يخلو من الخطأ لأن الرغبة تحمل في طياتها القدرة على التحقق، وأن الرغبة التي لا تعاكس سهلة الإنقياد والتنفيذ. فإذا ما حاولنا بمزيد من الرغبة أن ندخن سيجارة ولا يكون ثمة مانع من تدخينها أو لا تقوم رغبة معاكسة في عدم تدخينها، نحاول في مثل هذه الحالة أن نتناول علبة السجائر ونأخذ منها واحدة نشعلها دون حاجة إلى إرادة أو لا إرادة.

وبعض علماء آخرون يذهبون إلى أن الإرادة هي كابح الرغبة وضابطها، ومنظمها، وأنه لولا الإرادة لفعل الإنسان كل ما يخطر في باله، ولنحاول تحقيق جميع رغباته على كافة أشكالها. وهذه الملاحظة لا تقل عن الأولى خطأ، وذلك لأن النفس البشرية حين تعزف عن تحقيق رغباتها، أو تكبح أحد أهوائها، أو تضبط واحدة من عواطفها، لا تفعل هذا إلا مستندة إلى رغبة أخرى، وهذا مما يقودنا إلى حقيقة سهلة واضحة، وهي أن ما يسميه الناس بالإرادة ليس

إلا رغبة انتصرت على رغبة أخرى بالإستناد إلى عوامل ورغبات يعتبرها المجتمع صحيحة أو أخلاقية، ولذلك فهو يدعمها ويشدّ أزرها. وحينما يستعمل علماء النفس كلمة الإرادة أو اللاإرادة، يستعملونها بقصد وصف الأفعال، وهذا يعني الاعتراف بوجود أفعال لا إرادية، وأفعال إرادية.

ومن هذه الأفكار كانت أهمية نظر الإنسان في رغباته ووضعها تحت مجهر الفحص والتدقيق والتمحيص، الفحص الأخلاقي، والتمحيص الاجتماعي، والتدقيق السلوكي، والاستعانة في ذلك كله باعتبارات الكرامة والعزة الوطنية وغير ذلك من المناقبية والمثالية.

وإذا ما حاولنا بحث الإرادة من الناحية الفلسفية، نلاحظ بأن حكماء الإغريق قد عالجوا هذه الناحية فلسفياً وعقلانياً، وخرجوا منها بأن للإنسان إرادة حرة، لذلك لا نستغرب إذا وجدنا بعض الفلاسفة يذهبون إلى أن الفضيلة والرذيلة إراديتان، يشهد بذلك الضمير، وتصرف المشرعين في توزيع المكافآت، وتوقيع العقوبات، وتقدير ظروف الحرية والإكراه، والجهل غير المقصود، كما دفع أفلاطون إلى القول بأن الشخص الذي اختار الفضيلة أو الرذيلة هو المسؤول وليست السماء مسؤولة عن الخطأ. ولم يحاول أكبر فلاسفة الإغريق الوقوف طويلاً عند تأكيد حرية الإرادة، لأن الإعتقاد فيها كان شائعاً لديهم بوصفه بديهية لا تحتاج إلى كثير برهان، ولعل اعتمادهم الأقوى كان على شهادة الشعور والوجدان التي اعتبرت فيما بعد أقوى شهادة على توفر هذه الحرية.

ومع ذلك فإن فلسفات القدرية والضرورة وما إليها، كان لها صداها في بعض المذاهب الفلسفية عندهم، وبخاصة عند الرواقيين. فاليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين فقالوا أولاً

بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها. ولكنهم قالوا أيضاً بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقي، باعتبار أن ثمة نظاماً أخلاقياً ينبغي أن يخضع له المرء حتى يسير في حياته سيراً مستقيًما. وهنا تتمثل الضرورة في صورة قانون كلي عام يجب أن تسير الحياة الإنسانية وفقاً له.

فإذا ما نظرنا إلى مذاهب فلاسفة اليونان، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس الذي قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول، وانحدارها إلى الكون من أجل تكوين الأشياء كما ظهرت عند برمنيدس الذي جعل من الضرورة آلهة تمثل مركز العالم، كما وردت أيضاً عن أفلاطون في أسطورة الأسد التي تجعل الكون يدور حول محور الضرورة. ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكري اليونان حينما ناصر الأبيقوريون الحرية، بينما نادى الرواقيون بالضرورة. أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذريّ الذي نادى به من قبل ديمقريطس من مذهب ميكانيكي قوامه الضرورة إلى مذهب ميكانيكي قوامه الصدفة. وتعني الصدفة قدرة الذرات على الانحراف بفعل تلقائية خاصة تخرج عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة، فهي مبدأ ديناميكي يخرج الذرات عن ضرورة القوانين الآلية التي ذهب إليها ديموقريطس من أجل تفسير نشأة الكون، وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال: إنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلي، وبالتالي فقد نسب إليها حرية خاصة

تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية، منحرفة عن الخليط الخارجي الشامل.

ومن الملاحظ أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر، ثم انتهوا إلى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء، أو عدم الاكتراث. ويرى الأبيقوريين أنه لا فائدة من أن نقضي على الخوف من الآلهة إذا كنا سنستبدل بإرادة الآلهة التي لا تقهر إرادة أخرى أشد هولاً وأصلب عوداً، ألا وهي القدر نفسه.

غير أن الإرادة على حدّ تعبير أبيقور تفلت من طائلة القضاء والقدر، فالحرية إذاً حقيقية لا سبيل إلى الشك في صحتها وإن كان الأبيقوريون يخلطون في النهاية بين الحرية والصدفة.

أما الرواقيون فإنهم يأخذون بنظرية سقراط في أن الفضيلة علم، والرذيلة جهل. بمعنى أن الإنسان إذا رأى بوضوح ما ينبغي أن يفعله فهو لا بد فاعلة، لأن لفكرة الخير من القوة ما تجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له. فالحكيم في نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود فعمل على أن تطابق إرادته الباطنة، تلك القوانين، والرواقيين ينسبون إلى الفرد حرية باطنة هي التي تنقذه من ضربات الخطر، وعوارض الصدفة، وتقلبات الناس. والإرادة عندهم هي مبدأ هذه الحرية الباطنة من حيث أن الإرادة هي القدرة على التحكم في الذات والسيطرة على النفس، والاستقلال عن كل قوة خارجية، وهكذا جعلت الرواقية الإرادة كمبدأ مستغل مقابل الأشياء وجعلت الحرية مرادفة لشعور الإنسان بذاته وقدرته على التحكم في نفسه، وبعد أن كانت الفلسفة

اليونانية تجعل الخير باطناً في موضوعات عقلية ومرتبطاً تماماً بالمعقول الأسمى، أصبح الخير عند الرواقيين باطناً في الذات الأخلاقية نفسها. وصارت الإرادة ذاتها هي المبدأ الأول. ويذهب أبكتاتوس بصراحة إلى أن خيرنا وشرّنا لا وجود لهما إلاّ في إرادتنا ذاتها. فالخير الحقيقي إنما يوجد حيث توجد الإرادة الحرة.

ومن الواضح أن التسيير المستمد من دور النواميس الطبيعية عند بعض الرواقيين، متداخل مع التخيير المستمد من الإرادة كمبدأ مستقل. كما أن التسيير المستمد في رأي أبيقور من النظر إلى النفس كذرة محكومة بقوانين آلية، متداخل مع التخيير المستمد من قدرة هذه الذرة على الانحراف تلقائياً، والخروج عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة. فالتداخل بين التسيير والتخيير واضح في المدرستين معاً، بما يتعذر معه إمكان القول، بأن إحداهما مدرسة ضرورة والأخرى مدرسة حرية.

ولا بد لنا من الاعتراف، بأن الإرادة تكمن خلف كل نشاط إنساني، كونها تصدر عن العقل، والإرادة بهذا المعنى لا تصدر عن الغريزة، أو الشهوة، بل تتعارض معهما كونها كما نوهنا تصدر عن مرتبة أسمى وأرفع هي مرتبة العقل. والإرادة إذا كانت لم تختر الفعل بسبب ما، ولكنها تختاره لعلة، أي أن الفعل لا ينتج عن العلة الفعلية، بل يتجه إلى العلة المقصودة هنا هي الغرض أو الداعي الذي يعود إلى الجملة، لا إلى أجزاء الإنسان وأبعاضه.

ومن هذا المنطلق، يتجلى بوضوح دور العقل في التحكم في سلوك الفرد وسيطرته على جميع نشاطاته، لأن الداعي الذي يدع إلى الإرادة ويرجّح أحد الفعلين، هو اعتقاد من اعتقادات العقل الذي يعلم في آن واحد، أوضاع الواضع بالإدراك، وأحوال الجملة، أي

الإنسان ككل بالاستبطان. فإذا قوي الداعي إلى فعل ما أراده الإنسان لا محالة كما يحدث للملجأ إلى الهرب من الأسد، ولكن ذلك لا يسقط اختياره الحرّ ومسؤوليته عن الفعل، لأن إذا عرض له طريقان اختار أحدهما كما يختار ذلك دون الإلجاء، كما أنه قد يختار خلاف ما ألجىء إليه أصلاً إذا علم فيه الثواب العظيم.

والإرادة هنا تعني قدرة الإنسان كإنسان، لا يمتاز فيها واحد عن آخر، وهي حرة، وتعني حرية الإرادة، انعدام الموانع، أو العوائق، التي تعوق ممارسة الفرد لإرادته، وهذه العوائق التي ربما اعترضت الفرد عندما يمارس حريته، فيمكن أن نلخصها في نوعين: منها العوائق الخارجية، ومها العوائق الداخلية.

العوائق الخارجية: ترتبط بالبعد الاجتماعي للحرية، وهي تعني كل حاجز مادي، أو معنوي، يحد، أو يقف حائلاً دون تحقيق إرادة الفرد في الخارج ويسبب له المشاكل والآلام. فالرق على سبيل المثال، هو وضع اجتماعي يحبط الإرادة الحرة للعبد من حيث هو إنسان.

والعوائق الداخلية: فهي التي تنبعث من أعماق الإحساس، فهي الغرائز والشهوات التي هي وليدة سلسلة من الأسباب الضرورية التي إذا حدثت تفقد صفة الحرية، باعتبار أن الحرية التي يجب أن تتمتع بها، الغرائز والشهوات، تتجاوز حدود العقل، وتخالف معاييره.

وانطلاقاً من هذه الأفكار، لا يمكننا أن نسمي الإرادة بأنها حرة في أن تريد، أو بالأحرى أنها مجبرة على السير في الطريق التي ترسمها لها المؤثرات، أو الاختيارات، لأن العوامل التي تؤثر في

الإرادة وتحكمها في حكم الوسط الزماني، والمكاني، وحكم الوراثة، وحكم العادة، وحكم المصادفة، كون هذه العوامل هي التي تقف في طريق حياتنا وإرادتنا، كما وأنها هي التي تتأثر بأعمالنا وتنتقل إلى الجيل الذي بعدنا، محمّلة بماضي الإنسانية الطويل، مؤثرة في ذلك الجيل الجديد، تترك الفرد منا وشأنه، في خضم هذا العالم، شأن أية ذرة أخرى من ذراته، تسير في نظامه، محكومة في قوانينه الخالدة، غير مستطيعة لنفسها نفعاً، ولا ضراً. وهذا يعني أن الإرادة الفردية، محكومة بقوانين، تتحد في اختيارها إلى حد كبير. فإن في هذه القوانين من السعة والتسامح ما يجعل لهذه الإرادة مجالاً فسيحاً في النشاط والعمل.

ومن المفروض أن تكون للفرد إرادة حرة، هي مصدراً للتفاؤل بمستقبل الإنسان وبمصيره في الحياة، ولإيمان الإنسان بنفسه، وبعدالة القوانين المهيمنة على الحياة، ولكن هذا لا ينفي أنها تعد مصدراً من مصادر التشاؤم كما يرى «شو بنهور» الذي يؤكد أن مصدر العذاب في العالم هو الإرادة، وأن المعرفة العارية عن الإرادة، هي سبيل الخلاص، إذ تصبح حالة المرء حينئذ في حالة الخلو من الألم التي مجدها أبيقور بوصفها الخير الأسمى، وحالة الآلهة أنفسهم، لأننا نصير برهة من الزمان، أحراراً من نير الإرادة الممقوت. ويفسر أبيقور علة لكل إنسان لها وجهان:

الوجه الأول: الإرادة ووجودها للفرد، أي كفرد واحد محدود، تحيط به القيود، وتدفعه نحوها الشهوات، فيكون فريسة الآلام والعذاب.

والوجه الثاني: هو تأمل موضوعي خالص، يصير فيه ذاتاً عارفة مجردة، لا يوجد العالم الموضوعي إلا فيها.

وأما التفاؤل والتشاؤم، فهما وثيقا الصلة بموضوع آخر، وهما محاولة تحديد موقف الوجدان من الإلحاد والإيمان، وهذا التحديد الذي يضيق عنه موضوع التفاؤل الذي له ما يبرره من ناحية المصير الخلقي للإنسان، وذلك أسوة بالإيمان، وبتوافر الإرادة الحرة إزاء أحداث الحياة التي يصل بينها قانون الأسباب والمسببات. ومن العجب أن الإرادة العاقلة للإنسان التي تعمل خلال نواميس الحياة، وأهمها ناموس الأسباب والمسببات، لا يكاد يختلف عنها موقف الإيمان منها، عن موقف الإلحاد، فكلاهما نسلم بوجودهما، وكل الفارق بينهما،هو أن الإلحاد ينكر العلة الأولى للأشياء، وهي الخلق من لدن قدرة عزيزة وقديرة، حين يصل الإيمان في تسليمه بالعلة والمعلول، إلى نهاية الشوط، وهي التسليم بالعلة الأولى لكل ظاهرة عاقلة، وهي العقل الأعظم الذي يقف وراء النتائج البعيدة التي تخضع لنطاق حواسنا وتقديراتنا، وما أكثر ما تخطىء هذه الحواس، والتعقيدات.

أما الإيمان إذا كان مشوباً بالتشاؤم، يبدو متفوقاً من هذه الناحية على الإلحاد، ولو كان لا يخلو من مظهر التفاؤل، مع أنه من ناحية، منطقي مع نفسه، ومع التسليم، بأن وراء كل معلول علة، ووروراء كل نتيجة سبباً، فتسلسل الأسباب، لا يمكن بالتالي أن ينتهي عند حدّ محدود. ويصل الإيمان بذلك إلى التسليم، بأن وراء كل نتيجة منطقية،، منطقاً وحكمة، وهذا كله ينفي دور الفوضى، كما ينفي دور المصادفة في خلق الحياة، والهيمنة على مجربات أحداثها. وهكذا يبدأ الإيمان منطقياً، وينتهي منطقياً مع نفسه، في حين قد يبدأ الإلحاد منطقياً بحسب ظاهره، فينتهي إلى غير منطق معقول، ولا تسلسل مفهوم.

وأما شأن الإيمان بالقدرة الخالقة، إيمان الإنسان نفسه، بأنه

حكم مختار، يمكن أن يشق طريقه، في اتجاه الصواب، أو في اتجاه الخطأ، بكونه كائن حي، أخلاقي، يمكنه مع مضي الوقت الطويل، أو القصير، أن يتبلور ويسيطر على بعض عوامل الأثرة في نفسه، لمصلحة ازدهار ولولا بعض عوامل الإيثار.

وهذا الإيمان الموجود لكل فرد، يعرف ذاته، فيصبح بمقدوره أن لا ينضب معينه، لتفائله بمستقبله، وبمستقبل الإنسانية جمعاء، لو أحسن السير وفق هذا الطريق الأخلاقي، طريق تنمية حرية الاختيار، عن طريق تنمية الإيمان، بالفضيلة، وبالقدرة الخالقة، وذلك لحساب تقدم الحياة وازدهارها بمقدار ازدهار الإيثار، وازدهار ثقة الإنسان بنفسه، وبدوره الهائل، في تخطيط هذا الكون العجيب، ومهما كثرت عوامل القلق والخوف والضيق التي تحيط به من كل جانب، وكأنها تنادي العقل أن يسرع، إلى نجدة الذات، وبالتالي إلى أن ينمو، وأن يزدهر حتى يعي ما قد يواجه من الصعاب والعقبات المحيطة به، وهكذا ينمو العقل تدريجياً، ويجد دوماً أسباباً متجددة، للتفاؤل بالحياة، وبدوره الإيجابي فيها.

أما عند التقصير ، أو الإهمال، فلن يكون الإيمان بحكم القدر مصدراً لأي عزاء، ومن باب آخر، مصدراً للأثم المتعمد الذي يجلب على صاحبه سوء فعله، ونكرانه بوجود قدرة إلهية، أوجدت فيه كافة اللوازم الكافية، من مواد فعلية قادرة على الإيجابيات، والسلبيات معاً، تردعه حسب الوقت، وتقيه شر الإثم، وهو حرّ الإرادة، والاختيار.

وهكذا نجد أنفسنا عند التسليم بالأولى، بتوافر ولو قدر يسير من حرية الإرادة في تصرفاتنا السابقة، أو الحالية، غير مطالبين بأن نحاكم الله عن شرور الأرض أو السماء. ومن خلال نواميس الحياة،

نجد إرادتنا تعمل من خلالها بذاتها جانباً واحداً من هذه النواميس، لا يتأتى للإيمان أن ينكر وجودها كمبدأ عقلاني، إلاّ إذا تأتى له أن ينكر أولاً قدرة الإنسان على أن يوجد، وأن يعقل الأشياء وأن يشعر، وأن يعمل، وأن يحقق ولو هدفاً واحداً من بين أهدافه الرامية إلى العيش الرغيد، وطريق الحق الصحيح، ويرتفع إلى أنبل وأسمى درجات الإنسانية وإذا غلبته الإرادة بكل مفاهيمها من ضعف، وخذلان، وشهوات، وإجرام، وضعته في أحرج مواقف الضعة، وانحطت به إلى أخس الدرجات، لكنه في النهاية يستخدم إرادته العاجزة المحدودة لتحقيق بعضها، أو لمحاولة التحقيق، وهذه المحاولة وحدها، تثبت الإرادة للفرد، ولا تنفيها.

أما إذا انعدم الضمير للفرد الإنساني عن طريق التسليم بالقدرة المطلقة، فإنه ينزل إلى مستوى الحاكم المستبد، والطاغية الرهيب، الذي لا يعرف في أحكامه عدلاً، ولا منطقاً، إلاّ عدل المشيئة، ومنطقها.

وهذا الضمير إذا كان حياً، يعرف الإيمان بأسمى صوره، وأبهى حلله، والتسليم بكل منطق سوي، وعدل سرمدي، يدعونا للإيمان بالعقل الأعظم، مبدعنا، ومبدع كل ناموس للمادة الطاغية على أرجاء هذا الأفق الكبير الغير متناهي.

تقودنا هذه الآراء الى ماذهب إليه الفيلسوف الكبير « عمانويل كنت » أكبر فلاسفة الحرية الإنسانية ، وأبو الفلسفة العصرية حول الإرادة الخيرة ، في دراساته وأبحاثه العديدة ، حيث يؤكد أن الإرادة ليست ممكنة إلاّ إذا توفرت لها أجواء الحرية، لأن وجود االإرادة يدل على وجود الحرية، وهما معنيان متضايفان. فإنه إذا كان على الإنسان واجب، كانت له القدرة على أدائه، وكان فيه إلى

جانب العلية الظاهرة عليه معقولة مفارقة للزمان، تضع القانون وتفرضه على نفسها. فالحرية خاصة الموجودات العاقلة بالإجمال، فإن هذه الموجودات لا تعمل إلاّ مع فكرة الحرية، وهي إذن من الوجهة الخلقية حرة حقاً.

وبعبارة أخرى أن للقوانين الواجبة نفس القيمة، بالإضافة إلى موجود حرّ، وبالإضافة إلى موجود لا يستطيع أن يعمل إلا مع تصور حريته، وذلك هو المعنى الذي يحق لنا به إضافة إرادة حرة، لكل موجود عاقل. فالحرية والقانون، يؤكدان العالم المعقول، والإنسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة، وهذا ظاهر في نفس كل إنسان، حتى المجرم، فإنه يقرّ بسمو الفضيلة التي يخالفها، فهو بإقراره هذا، يلاحظ العالم المعقول، فالقانون علة علمنا بالحرية، والحرية علة وجود القانون. القانون يبرهن على الحرية، والحرية تفسر القانون. وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب، بين الإرادة المنفعلة في الميول، وبين الإرادة المشروعة الكابتة.

على أن هذا العالم المعقول، ليس موضوع علم أصلاً، ولكنه وجهة نظر، يجد العقل نفسه مضطراً للارتفاع إليها لكي يتصور نفسه موجوداً خلقياً، فليس للعقل أن يحاول تفسير إمكان الحرية، فإن مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث أن علمنا محصور في نطاق العالم المحسوس، وأن الشعور الباطني لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها. وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها، من حيث أن تفسيرها يعني ردها إلى شروط، وهي عليه، غير مشروطة. فيكفي أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التي تعتبر الإنسان شيئاً من أشياء الطبيعة فحسب، وأن يفهم وجوب استقصاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره.

ونلاحظ «كنت» وهو ينبري للدفاع عن حرية الإرادة، إلى حد القول بأن الإنسان متحرر من قيود العلية التي تخضع لها سائر الكائنات، والتي يخضع لها الإنسان جزئياً، بحكم انتمائه إلى هذا النسق الكبير المتماسك، نسق الموجودات المخلوقة. هذه الحرية من مسلمات العقل العملي، إذ أنها أساس القول بالأخلاقية، فهي من ضرورات العقل العملي، وهي شرط قيام الواجب الذي يرى ضرورة تحديده على أساس أنه أوامر غير مشروطة، أي لا تتقيد بالظروف والملابسات الخارجية، وإنما تتعين بسلطة، تفرض عليها من داخل الذات[1].

ولو أننا تساءلنا عن المبدأ الأخلاقي الذي يمكن أن نعتبره بمثابة الدعامة الأساسية لكل ذات أخلاقية، لوجدنا الفيلسوف «كانت» يقرر أن: «الإرادة الخيرة، هي من بين جميع الأشياء التي يمكن تصورها في هذا العالم، أو حتى خارجة، والشيىء الوحيد الذي يمكن ان نعده على الاطلاق دون أدنى قيد، او شرط. حقاً أننا نعد مواهب الطبيعة، كالذكاء، وإصالة الحكم، وقوة الإرادة، والشجاعة، وما إلى ذلك، أو نعم الحظ، كالمال، والجاه، والشرف، والسلطة، وما إلى ذلك، بمثابة خيرات متعددة نرغب في الحصول عليها، والتمتع بها، ولكن كل هذه المواهب والنعم لا يمكن ان تكون بمثابة خيرات في ذاتها، لأنها قد تستخدم لفعل الخير، او لفعل الشر، فهي جميعاً لا تصبح خيرة إلاّ بالنسبة لذلك المقصد الذي ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها.

---

(١) في سبيل موسوعة نفسية (الادراك) عرض وتقديم. مصطفى غالب ص (٣٣ - ٣٥).

ويعطينا «كانت» مثلاً على ذلك بفضيلة السيطرة على النفس، أو رباطة الجأش، فيقول: «إن هذه الفضيلة ليست خيراً في ذاتها، لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً خطيراً، ولأظهرته بعيوننا بصورة المخلوق الكريه الذي ننفر منه، ونقسو في الحكم عليه. وأما الإرادة الخيِّرة فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعدّ خيراً في ذاته، لأنها تستمد خيريتها من المقاصد، التي تحققها، أو الغايات التي تعمل من أجلها، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري الكافي لكل أخلاقية. وعلى حين أنه إذا انعدمت الإرادة الطيّبة من أي عمل أخلاقي، فإنه يصبح عندئذ عديم الصيغة الأخلاقية، فنجد أن الإرادة الخيرة حتى إذا لم تنجح في تحقيق ما تريد، تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها في ذاتها. ومعنى هذا أن ما يكون جوهر الإرادة الخيرة ليس هو من إنتاجها أو نجاحها أو سهولة بلغوها للغرض المنشود، وإنما هو النية الطيّبة التي لم يعد لها أي خير من الخيرات في هذا العالم فالإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها مما تصنعه، أو مما تحققه، بل هي عالية على جميع آثارها، وهي تستمد خيريتها من صميم نيتها. وما دامت هذه الإرادة جديرة بذاتها لا بعقوابها، فإنه لا بد من اعتبار النية بمثابة العنصر الجوهري للأخلاقية. والإرادة تظل خيرة حتى ولو عجزت مادياً عن تحقيق مقاصدها ما دامت قد استخدمت بكل ما في وسعها من طاقة، بشتى الوسائل التي كانت موجودة بين يديها.

ونلاحظ بأن «كانت» كان يعارض المذهب الطبيعي العقلي الذي يعتبر الفعل، وسيلة لإنتاج السعادة لصاحبه، وكأن الغايات، أو المقاصد، هي التي تجيء فتخلع من الخارج على الإرادة كل ما لها من قيمة، حتى لو كانت السعادة هي غاية الإنسان لكان العقل مجرد

عقبة في سبيل تحقيقها، لأن الغريزة، والميول الفطرية، أقدر على تحقيق السعادة من العقل، فالإرادة التي تخضع نفسها في خدمة أمثال هذه الغايات، لن تكون ذات قيمة مطلقة، بل ستكون قيمتها نسبية، كالوسيلة سواء بسواء.

وأما الإرادة الخيّرة، على العكس، فإنها غاية في ذاتها، لا مجرد غاية، أو واسطة يراد من ورائها بلوغ غاية أخرى، أعلى منها. وهذا هو معنى قوله أن الإرادة الخيّرة غاية في ذاتها»[1].

ونلمس في مكان آخر بأن الفيلسوف «كانت» كان يفرق بين الأخلاقية، والقانونية، أو الشرعية، فيقول: «إن القانونية، تعني أن يتصرف المرء وفقاً لما يقضي به القانون، أو الشرع، ولكن من الممكن أن يجيء تصرف الفاعل مطابقاً للقانون، أو الشرع، ولكن من الممكن أن يجيء تصرف الفاعل مطابقاً للقانون، أو الشرع، دون أن يكون للفاعل نفسه، أي فضل أخلاقي، أو أية جدارة خلقية. ويضرب «كانت» مثلاً لذلك بالسرقة قائلاً: «إن القانون يأمرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين، وما دام المرء لا يسرق، أو لا يتعدى على أملاك الغير، فهو يعمل وفقاً للقانون. ولكن الذي يتمنع عن السرقة، قد يصدر في امتناعه هذا، عن بواعث متباينة، كالخوف من العقاب، أو خشية الله، أو إحترام الرأي العام، أو الخوف من تأنيب الضمير، أو التعاطف مع الأشخاص المعتدى على أملاكهم... ثم يتابع «كانت» إن واجبي يقضي عليّ بألاّ أسرق، فأنا لا أسرق إحتراماً للواجب، وللعقل، فهذا وحده هو الفاعل الأخلاقي الذي يسمى فعله بحق فعلاً أخلاقياً. وأما كل ما عداه،

---

(١) كانت ـ أو الفلسفة النقدية ـ للدكتور زكريا إبراهيم ص (١٧٦ - ١٧٧).

فإنهم إنما يصدرون في أفعالهم عن مصلحة، أو حساب نفعي، أو سعي وراء اللذة، أو الرغبة في اجتناب الألم... وتبعاً لذلك فإن الجدارة الخلقية إنما هي وقف على ذلك الفاعل الأخلاقي الذي يقهر نفسه، وينظم سلوكه، لا بقصد الحصول على فائدة، أو منفعة، بل لمجرد احترام القانون الأخلاقي. وبهذا المعنى، يمكننا أن نقول، إنهُ لكي يصبح المرء شخصية أخلاقية، فإنه ليس يكفي أن يؤدي واجبه فحسب، بل لا بد أيضاً من أن يكون أداؤه لهذا الواجب، ولِيد احترامه للواجب نفسه، أعني للقانون الأخلاقي، باعتباره قانوناً كلياً، أولياً ضرورياً.

وحينما يصدر الفعل عن الواجب، فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على النتائج التي يحققها، أو الغايات التي يسعى نحو الوصول إليها، وإنما تتوقف هذه القيمة على المبدأ، أو القاعدة، التي يستوحيها الفاعل في أدائه لهذا الواجب. ومعنى هذا أن القيمة الأخلاقية لأي فعل ما من الأفعال، إنما تكمن في مبدأ الإرادة، بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها، مثل هذا الفعل. ولهذا يقرر «كانت» أن صدور الفاعل الأخلاقي عن الشعور بالتعاطف، أو المشاركة الوجدانية، أو المحبة، لا يجعل لفعله أدنى قيمة أخلاقية، اللهم إلاّ إذا كان الفاعل على وعي تام بمبدأ الإرادة الذي ينبغي له أن يصدر عنه في فعله[1].

والإرادة الحرة برأي «كانت» تعمل بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج، وإلاّ لسيرتها الضرورة الطبيعية، أي الآلية التي تسيطر على الكون، ولكنها تخضع لأصول تنبع من الذات، أصول

---

(١) كانت ـ أو الفلسفة النقدية ـ للدكتور زكريا إبراهيم ص (١٧٦ ـ ١٧٧)

جبل عليها الفرد بحكم طبيعته التي فطر عليها، وهكذا بين ضرورة الإرادة الحرة التي جعلها أساساً للفعل الأخلاقي، فهو قد وضع بذلك الأسس الميتافيزيقية للحرية، مما ساعدنا على تأكيد الحرية السياسية، والاجتماعية للفرد. لذلك نراه يقول: نعم ان كل ما في الطبيعة من أشياء إنما تعمل وفقاً لقوانين، ولكن الموجود الناطق وحده، هو الذي يتمتع بملكة القدرة على التصرف وفقاً لتصوره للقوانين، أعني بمقتضى بعض المبادىء العقلية، فعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تخضع للقوانين، بينما نجد أن الإنسان هو وحده الكائن الناطق الذي يتعقل القانون، ويعمل بمقتضى فهمه لمبادىء العقل. ولا يفرض القانون الأخلاقي نفسه على الإرادة، كما يؤثر الثقل على الأجسام، بل هو يتخذ طابع الإلزام، لا الضغط، ويتجلى على شكل نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعية، وهذا هو السبب في أن الأخلاقية تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة، أو إلزاماً تمارسه الذات على نفسها، للضحية بمظاهر الإشباع الدنيء للغرائز في سبيل الخضوع لأوامر العقل، لمجرد أنه عقل. وما دامت الصبغة الأخلاقية للأفعال إنما تكمن في باطن النية لا في مظاهر تصرفاتنا الخارجية، فإنه لا يكفي لكي يكون الفعل أخلاقياً، أن تتفق نتائجه مع ما يقضي به الواجب، بل يجب أن يكون صادراً عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب[1].

وبما أن للإنسان عقلاً خاصاً به، وهذا العقل هو الذي يمنعه عن ارتكاب الشر، أو يدفعه إلى ارتكاب الخير. والإرادة مع العقل، هي السبب في الوصول إلى الهدف الأسمى. ولكن الإرادة خاضعة

---

(١) كانت. أو الفلسفة النقدية ـ للدكتور كريا ابراهيم ص (٣٨).

لدوافع حسية معارضة للعقل. ولهذا نرى الفيلسوف «كانت» يقول: «لو كان للإنسان عقلاً محضاً لاتجه بطبيعته نحو الخـير، ولتحقق التطابق بين إرادته وعقله، ولكن لما كان الموجود البشري مزيجاً من الحس، والعقل، فإنه يتصور الخير، ويقدم مع ذلك على ارتكاب الشر. ومعنى هذا، أن الإرادة البشـرية خـاضعة لـدوافع حسيـة معارضة للعقل، ولذلك فإنها كثيراً ما تحقق من الأفعال ما يتعارض مع القانون. ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى أوامر ملزمة تكرهها على أداء ما اعتبره العقل خيراً، وعلى حين أنه .لا حاجة بالإرادة الإلهية، أو الإرادة القديسة بصفة عامة إلى أمثال هذه الأوامر، ما دامت مثل هذه الإرادة، بحكم تكوينها الذاتي، قديرة على تحديد ذاتها بمجرد تصورها للخير، فنجد أن الإرادة البشرية في حـاجة بالضرورة إلى أمثال هذه الأوامر، حتى تحقق تصرفاتها وفقاً لما يقضي به القانون الأخلاقي. ومـا دام الخير مختلفاً كل الاختـلاف عن الملائم، فإن طبيعتنا الحسية لا تكفي لإلـزام إرادتنا بفعـل الخير ومطابقة القانون. و «كانت» حين يتحدث عن الأوامر، فإنه يعني أن الأخلاق تضعنا في مستوى يعلو على مرتبة الطبيعة، وهـو يسمي قوانين العقل العملي باسم الأوامر، لأنـه يرى أنها تتعـارض مع أهوائنا، فتخاطبنا بلهجة الآمر، أو السيد الذي يلزمنا باتباع أوامره.

والأوامر هي: صيغ، تعبّر عن علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم، بالنقص الذاتي المميِّز لإرادة هذا الموجود الناطق، أو ذاك، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الإرادة البشرية[1].

وبما أن الإنسان هـو كائن نـاطق له أحـاسيسه وتفـاعلاتـه

---

(١) كانت ـ أو الفلسفة النقدية ـ الدكتور زكريا ابراهيم ص (١٨٠) .

واستجاباته فلزاماً علينا أن نعطي فكرة عنه واضحة بينة كما يقول كانت: إن لدى الإنسان طبيعة تجريبية محضة تكشف عنها حياته الحيوانية التي لم يستطع العقل بعد أن ينفذ إليها، ولكن هذه الطبيعة التجريبية لا تكفي لتحديد إرادتنا عن طريق تصورها للملائم أو اللاذّ أو النافع، وآية ذلك أن اللذة أو المنفعة، لا تحدد إلّا تبعاً لملائمتها لميل كل ذات على حدة، بحيث أن مبدأ السعادة نفسه لا يمكن أن يرقي بنا إلى مستوى يعلو على الميول الذاتية. ومهما حاولنا أن نجعل من اللذة، أو السعادة، قانوناً عملياً كلياً، فستظل السعادة التي ينشدها كل فرد منا حقيقة ذاتية تضع صاحبها في تعارض مع الآخرين. وهنا يظهر الفارق الكبير بين الخير والملائم، فإن الأول منهما لا بد من أن يكون كمياً، موضوعياً، ضرورياً، في حين أن الثاني لا يؤثر على الإرادة إلا من خلال الإحساس، وعن طريق علل ذاتية محضة، فهو مشروط بالحساسية الفردة التي يتمتع بها هذا الموجود أو ذاك دون أن تكون له صبغة المبدأ العقلي الذي يصدق بالنسبة إلى يالجميع. وهكذا تقف الإرادة البشرية موقفاً وسطاً بين الطبيعة الحيوانية التي تخضع لدوافع حسية محضة، وبين الإرادة الإلهية التي تمثل تلقائية عليا، هي القداسة بعينها»[1].

ونلاحظ بأن «الفيلسوف كانت» يفرّق الأوامر إلى نوعين: أوامر شرطية مقيّدة، وأوامر قطعية مطلقة. فيقول في النوع الأول: أنه يخضع للقاعدة القائلة بأن من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضاً . فهو يلزمنا باتباع الوسائط اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة ، كأن أقول لك مثلاً: إذا أردت أن تحيا سعيداً فكن صالحاً، أو إذا أردت

---

(١) كانت ـ أو الفلسفة النقدية ـ الدكتور زكريا إبراهيم ص (١٨٠ ـ ١٨١) طبعة مصر.

أن تكسب ثقة الناس فقل الصدق دائمًا.

وأما النوع الثاني من الأوامر: فهو غير مفيد بشرط لأن ما يلزمنا به أمر ضروري في ذاته بصرف النظر عن نتائجه، أو غاياته، كأن أقول مثلاً: كن خيّراً أو قل الحق دائمًا. وهنا لا يكون فعل الخير، أو قول الصدق، وسيلة للحصول على أمر ما، كائناً ما كان، بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه أصول الخير، أو نحترم فيه مبادىء الحق، لأننا هنا بإزاء قانون أخلاقي عام، لا يطاع لما يترتب عليه من منافع، بل لأنه هو القانون. ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية المقيدة هي مجرد أحكام تحليلية تقتضيها دوافع المهارة، أو الحكمة، أو السعادة وتنطوي فيها فكرة الغاية المرادة على فكرة الواسطة التي لا بد من استخدامها، في حين أن الأوامر القطعية المطلقة هي أحكام تركيبية أولية تربط الإرادة بالواجب في استقلال تام عن أي مفهوم تجريبي، وحينما نقول عن الأوامر القطعية المطلقة إنها تلزمنا إلزاماً دون أدنى قيد أو شرط، فنحن نعني بذلك أنها ليست مقيدة بشروط تجريبية، أو بظروف خارجية، بل هي كلية شاملة تعبّر عن عمومية القانون الأخلاقي.

ومن هنا فإن الفارق بين الأمر الشرطي والأمر المطلق، هوأن الفعل في الأول منهما ليس خيراً إلاّ باعتباره وسيلة للحصول على شيىء ما، في حين أن الفعل الثاني متصور باعتباره خيراً في ذاته[1].

ويرى «كانت» إنه لا بد من تقسيم هذه الأوامر المطلقة إلا ثلاثة قواعد نوجزها بالشكل التالي:

أولاً: اعمل دائمًا بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من

---

(١) كانت ـ أو الفلسفة النقدية ـ الدكتور زكريا إبراهيم ص (١٨١ ـ ١٨٢).

قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة. وهذه القاعدة الأساسية التي اعتبرها «كانت» هي مبدأ لسائر القواعد الأخرى، إنما تعني أن المحكّ الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض. فإذا كان في وسعي أن أجعل بين القاعدة التي استندت إليها في فعلي قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجي، أو مع الطبيعة، كان فعلي مطابقاً للواجب، وأما إذا أدى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض كان الفعل نفسه متعارضاً مع القانون الأخلاقي.

والفيلسوف «كانت» يضرب لنا أمثلة عديدة لبيان صحة القاعدة، فيبدأ بواجب الإنسان نحو ذاته قائلاً: «هب أن الإنسان ضاق ذرعاً بالحياة فطافت بخاطره يوماً فكرة الإنتحار، وراح يسأل نفسه عما إذا كان في وسعه أن يتخلص من حياته، دون أن يخل بواجبات الإنسان نحو نفسه. ولنفرض أن القاعدة التي آستند إليها هذا الإنسان اليائس في حكمه، هي أنه تطبيقاً لمبدأ حب الذات، فقد استقر رأيه على وضع حدّ لحياة ترجّح آلامها على مسراتها. ولكن المشكلة هي على وجه التحديد ـ فيما يقول كانت ـ هل يصلح حب الذات قانوناً كلياً للطبيعة؟ ألسنا نرى أنه لو أقرّت الطبيعة قانون القضاء على الحياة، وهي التي لا تهدف في الأصل إلّا إلى المحافظة على البقاء والعمل على تنمية الحياة لتتناقض مع نفسها، ولما قام لها كيان باعتبارها طبيعة؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن تطبيق مبدأ حب الذات على الطبيعة بأسرها يوقعنا في تناقض، ومن ثم فإنه لا يصلح قانوناً كلياً أو قاعدة عامة؟.

وأما المثل الثاني الذي يضربه لنا «الفيلسوف كانت» يستمده من واجبات المرء نحو غيره فيقول: «هب أن رجلاً اقترض مالاً من

غيره، ووعد بردّه، مع علمه في الوقت نفسه بعجزه عن البرّ بوعده، فهل يكون في وسع هذا الرجل ان يحيل المبدأ الأخلاقي الذي استند اليه في فعله ، ألا وهو مبدأ حب الذات أو المنفعة الشخصية إلى قانون أخلاقي يصممه على الطبيعة؟ هذا ما يرد عليه «كانت» بالسلب لأنه لو جاز لكل إنسان لوجد نفسه ضحية لضائقة مالية أن يقطع على نفسه عهداً وهو يعلم سلفاً بأنه لا يستطيع الوفاء به، لصار الوعد نفسه لغواً فارغاً، ولأصبح التعامل بين الناس في حكم المستحيله ومن هنا فإن تصميم هذا المبدأ يوقعنا في التناقض لأنه يجعل من الوعد الكاذب قانوناً عاماً، وهو أمر يستحيل تحقيقه، اللهم إلاّ إذا قضينا تماماً على شتى العلاقات الاجتماعية القائمة بين البشر.

ويسوق لنا مثالاً ثالثاً فيقول: «لنفرض أن إنساناً يملك الكثير من المواهب، أمسك عن تثقيف ذاته وتنمية شخصيته، وآثر الانطلاق إلى حياة اللذة، فهل يستطيع مثل هذا الشخص أن يعمم القاعدة التي استند إليها في فعله بحيث يجعل منها قانوناً عاماً؟ . . أما «كانت» فيرد على هذا السؤال بالنفي لأنه يرى أن هذا التعميم وإن كان لا يوقعنا في أي تناقض إلاّ أنه لا يمكن أن يصير قانوناً كلياً، لأن من الطبيعي للكائن الناطق أن يريد لقواه بالضرورة اكتمال النمو وتمام النماء، فهو لا يملك سوى الإفادة من الوسائط الممنوحة له من أجل تحقيق غاياته الممكنة.

وأخيراً يسوق لنا المثال الرابع فيفترض إنساناً موسراً ناجحاً في جميع أعماله وقد انطوى على نفسه، وأصمّ أذنيه عن سماع أصوات المأزومين والمحرومين، ثم يتساءل قائلاً: «هل يكون من حق هذا الرجل الغني أن يبرر مسلكه بقوله ليعمل كل منا ما يروق له، فأنا

لن أتدخل في شؤون الآخرين، وسأدع الغير ينعمون بما بين أيديهم من خيرات دون أن أحسدهم على ما هم عليه، ودون أن أمد إليهم يد المعونة عند الضرورة...؟ ويردّ «كانت» على هذا التساؤل بقوله: «إن الجنس البشري لن يغني بلا شك، لو قُدّر لمثل هذا المبدأ أن يصبح قانوناً عاماً، ولكن من المستحيل مع ذلك على الإرادة أن تريد مثل هذا المبدأ، أو أن تتصوره قانوناً عاماً للطبيعة، ولو تصرفت الإرادة على هذا النحو لتناقضت مع نفسها، فإن هناك حالات كثيرة يشعر فيها المرء بحاجته إلى عطف الآخرين ومشاركتهم، وهو لو اعتنق هذا المبدأ الذي نادت به إرادته، لأغلق أمام نفسه كل سبيل للحصول على ما قد يكون في حاجة إليه، ولقضى على كل أمل في الظفر بأي عون من قبل الآخرين»[1].

ثانياً: يقول «كانت»: «إعمل دائمًا بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد واسطة. وهذه القاعدة الثانية تدلنا على أن الأخلاق الكانتية ليست مجرد أخلاق صورية بحتة لا تنطوي علي أي مضمون، ولا تتمثل على أية مادة، بل هي قد أرادت أن تجعل للواجب مضموناً، أو مادة، فجعلت من الشخص البشري غاية في ذاته، وذهبت إلى أنه هو الموضوع الأوحد للواجب. ولكن لما كان من المستحيل في نظر «كانت» أن تكون للواجب مادة تجريبية أو مضمون تجريبي، فقد حصر موضوع الواجب في الجانب المعقول، لا التجريبي من الشخص الإنساني، ثم ذهب إلى أن الطبيعة العاقلة وحدها التي تعد غاية في ذاتها. ومعنى هذا أننا نستطيع أن نتخذ من الأشياء وسائل نستخدمها

---

(١) كانت ـ أو الفلسفة النقدنية ـ للدكتور زكريا إبراهيم ص (١٨٣ ـ ١٨٥).

لتحقيق أغراضنا، ولكننا ملزمون بالنظر إلى الكائنات العاقلة على أنها غـايات مـوضوعيـة، فليس من حقنا أن نعـامل الأشخـاص باعتبارهم مجرد وسائل لتحقيق أغراضنا.

ثم يعود «الفيلسوف كانت» إلى الأمثلة الأربعة التي ساقها فيما سلف، فيحاول أن يطبق عليها هذه القاعدة الجديدة حتى يبين لنا كيف أن الإنسانية أو الذات البشرية هي غاية في ذاتها. فالشخص البشري الذي ينتحر مثلاً إنما يتصرف في شخصه كما لو كان مجرد وسيلة لتحقيق بعض اللذات، أو للوصول إلى حياة سعيدة، ومن ثم فإن المنتحر لا يعامل الإنسانية في شخصه باعتبارها غاية في ذاتها، بل باعتبارها مجرد وسيلة، والشخص الذي يعطي الآخرين وعوداً كاذبة، إنما يتخذ منهم مجرد وسائط لتحقيق رغباته، دون أن يعطي أو يفطن إلى أن لهؤلاء الأشخاص حقوقهم باعتبارهم موجودات عاقلة، أو غايات في ذاتها.

وأما الشخص الذي يتهاون في تثقيف ذاته وتنمية قواه فإنه يرتكب خطأ في حق الإنسانية ممثلة في شخصه، لأن الإنسانية لا تتطلب منا فقط مجرد المحافظة على بقائنا، بل هي تتطلب منا أيضاً العمل في سبيل تحقيق كمال الشخص البشري.

وأما الشخص الذي يحجم عن معونة الآخـرين، ولا يهتم بالمساهمة في تحقيق سعادة الغير، فإنه قد لا يؤدي بمسلكه هذا إلى القضاء على الإنسانية، ولكنه لا يسهم بلا شك في تحقيق غايات الآخرين. والواقع أنه لما كانت كل ذات إنسانية هي غاية في ذاتها، فإنه لا بد من أن تكون غاياتها على قدر الإمكان غايات لي أنا أيضاً، إذا كنت حريصاً على أن تحقق هذه الغائية في ذاتي كل مالها من فاعلية.

ثالثاً: اعمل بحيث تكون إرادتك باعتبارك كائناً ناطقاً، هي الإرادة المشرعة الكلية. وهذه القاعدة بمثابة مركب يجمع بين القاعدتين السالفتين، لأنها تنصّ على ضرورة خضوع الإنسان للقانون، باعتباره هو مشرّعة. وما دامت إرادة الكائن الناطق هي بطبيعتها خاضعة للقانون، فإنه لا بد لهذه الإرادة من حيث هي غاية في ذاتها لا مجرد وسيلة، أو أداة، أو أن تكون هي مصدر هذا القانون، بحيث يكون خضوعها له بمثابة خضوع لنفسها.

وحينما يقول «كانت» إن الإرادة هي المشرعة العامة للقانون، فهو يعني بذلك أن لديها من الاستقلال الذاتي ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في أفعالها إلاّ عن طبيعتها العاقلة. وعلى حين أن كثيراً من فلاسفة الأخلاق السابقين كانوا يستمدون مصدر الإلزام الخلقي من سلطة خارجية، بينما نجد «كانت»، يقرر مصدر الإلزام الخلقي هو سلطة باطنية، تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلقي كله، وليس في وسع الإرادة أن تكون مصدراً للإلزام، اللهم إلاّ إذا كان في مقدورها أن تتحرر من القانون الطبيعي الذي يفترض أن لكل ظاهرة علة خارجة عنها. فلا بد إذن من أن ننسب إلى الإرادة ضرباً من الحرية، أو الاستقلال الذاتي، حتى تكون هي المشرع الوحيد لأفعالها، وهي المسؤولية الوحيدة عن كل تصرفاتها.

ونلاحظ بأن الفيلسوف «كانت» يرى بأن استقلال الإرادة هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية، وكل طبيعة عاقلة، لأنه لولا هذا المبدأ لما كانت الإرادة هي مصدر التشريع الخلقي. ولما كان القانون الأخلاقي الصادر عن العقل واحداً لدى جميع الكائنات الناطقة، فإنه يرى أن هناك مملكة غايات تتألف من اجتماع سائر الموجودات العاقلة التي تجمع بينها تلك القوانين المشتركة، وليس في هذه المملكة

رئيس ومرؤوس، بل كل أفرادها أعضاء في ذلك العالم المعقـول الذي يسوده تشريع عقلي واحد، وتنظم العلاقة بين أفراده مبادىء الواجب الضرورية الكلية ما دامت ماهية التشريع الأخلاقي، إنما هي الكلية أو العمومية[1]. . .

وفي انهاية فإن «الفيلسوف كانت» يختم حديثه عن الأوامر المطلقة بالرجوع إلى فكرة الإرادة الخيِّرة التي اتخذ منها نقطة انطلاقه، فيقول: «إن الإرادة تكون خيِّرة خيراً مطلقاً حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام دون أن يكون في ذلك أية تناقض ذاتي. وتبعاً لذلك فإن الإرادة الخيِّرة لا يمكن أن تتعارض مع نفسها فضلاً عن أنها لا يمكن بأي حال ما من الأحوال أن تكون سيئة، وهي إلى جانب هذا، أو ذاك، لا بد من أن تكون مبدأً لتشريعها، وغاية لأفعالها، بحيث استقلال الإرادة ليبدو في خاتمة المطاف بمثابة المبدأ الأسمى لكل أخلاقية، ويعطي «كانت» للحق حقه في قوله بوجود سلطة خارجيـة هي مصدر الإرادة والإلـزام الأخلاقي للفرد[2]. . .

وحول ارتباط الإرادة بالأفكار الدينية والإيمان بها، فيذهب «كانت» إلى أننا لا نزال نشعر بأفضلية التقوى، والفضيلة، وعمل الخير، ونعرف أن الواجب يدعونا إلى عمل الخير على الرغم من عدم موافقته لنا، وتنافيه مع مصالحنا، كيف يمكن لهذا الشعور إن لم ينكن نحس من أعماق قلوبنا، وقرارة نفوسنا، أن هذه الحياة ليست إلّا جزءاً من حياة، وأن هذا الحلم الدنيوي ليس إلّا مقدمة لميلاد

---

(١) كانت ـ أو الفلسفة النقدية ـ الدكتور زكريا إبراهيم ص (١٨٧ ـ ١٨٨).
(٢) كانت ـ أو الفلسفة النقدية ـ للدكتور زكريا إبراهيم ص ـ (١٩٠) طبعة مصر.

جديد، وبعث جديد؟ ثم كيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن نعيش إذا كنا لا نحسّ وندرك بطريقة غامضة أن في الحياة الأخرى الأطول أمداً، سيجزي كل إنسان فيها أضعافاً مضاعفة من الحسنات، والأجر على ما قدمه من أعمال صالحة في هذه الدنيا؟.

وأخيراً فإن هذا الدليل الذي أثبت حرية الإنسان، ينهض برهاناً على وجود الله، لأنه إذا كان الشعور بالواجب يتضمن، ويبرر الإيمان في الجزاء الذي سيأتي، أي في التسليم بالخلود، فإن الخلود لا بد أن يتبعه فرض وجود علة متكافئة مع معلولها، أو بعبارة أخرى فإن هذا يؤدي إلى التسليم بوجود الله وليس هذا البرهان برهاناً بالعقل، بل إنه مستمد من شعورنا الخلقي الفطري الذي يفوق المنطق النظري الذي لم يتطور إلا لمعالجة الظواهر الحسية. وإن عقولنا تجيز لنا أن نعتقد بأن وراء الأشياء إلهاً، وشعورنا الأخلاقي يأمرنا بالاعتقاد في ذلك.

ومن هذه المنطلقات، والآراء، والأفكار، التي تناول فيها الفيلسوف الكبير «كانت» المواضيع الحساسة، والأمثلة العديدة، للبرهان على وجود إرادة حرة للفرد البشري، نابعة من الذات الداخلية. ولكنه لا ينكر بأنه يوجد سلطة عليا تحركها حسب استجابات الفرد، وانفعالاته، عندما ترد عليه تباعاً وفق نظام وأسس وقوانين غيبيه تحرك باطن الفرد للاستزادة من ينبوعها الذي لا يتوقف لحظة واحدة. وبما أن الإنسان الشخصي هو كحيوان ناطق له أحاسيسه، وانفعالاته، واستجاباته الذاتية المستمدة من الكل الذي أمد الطبيعة بها كما أمده بحسب كل فرد، وتنوعه الذاتي، في مضمار الحقيقة المحضة التي بإمكانه أن يتوصل بها صعداً إلى المبدأ الكلي اللامشروط الذي هو المصدر العام لكل ذات أخلاقية.

الإرادة بين الخير والشر:

العلاقة العميقة التي تربط بين الخير والشر وتتفاعل معهما بحسب مفهوم الشخص النفسي، والديني، لهذين الانفعالين اللذين ينطلقان من استجابات الشخص وقوة تحكمه بإرادته التي تتفاعل في أعماق ذاته.

إن الله سبحانه وتعالى قد بينّ للإنسان ماهية العواقب التي تنتظره إذا سار في طريق الشرور، وانغمر في بؤرة الفساد. وكذلك شقّ له الطريق الواجب أن يسلكه ليفعل الخير الذي يؤهله للوصول إلى سعادة نفسه، وإسعاد الآخرين في المجتمع الذي يعيش فيه.

وليس على الإنسان هنا إلّا أن يختار بملء إرادته، وقوة عزيمته، أي الطريقين يسلك من هذه الطرق، لأن الله سبحانه وتعالى قد منح مخلوقاته العقل والتمييز، والعلم بالأشياء النافعة، والضارة، ليستفيد البشر من تلك المواهب وجعل الحق كل الحق في أن يقرر المرء مصيره في الحياة على ضوء ما نصّ عليه الله تعالى في دستوره الإلهي من أحكام، وشرائع، دعا الناس فيها إلى الهدى، ومزاولة الأعمال النافعة في الدنيا، والآخرة، حيث يقول: ﴿ **قُل كُلّ يعمَلُ على شاكلَته فَرَبُكُمُ أعْلَمُ بمَنْ هُوَ أهْدَى سَبيلاً**﴾[1] وقوله: ﴿**وأن لَيْسَ للإنْسانِ إلاّ ما سَعَى.وأنَّ سَعْيَهُ سَوف يُرَى. ثُمّ يجُزاهُ الجَزاء الأوفَ**﴾[2] وقوله أيضاً: ﴿ **فَمَنْ يَعْمَلُ مِثْقَالَ ذَرَةٍ خَيْراً يَهُ. ومنْ يَعْمَلُ مِثقَال ذَرَة شَراً يَرَه** ﴾[3].

---

(١) سورة الإسراء آية ٨٤ .
(٢) سورة النجم آية ٤٠ .
(٣) سورة الزلزلة آية ٨ .

ويـرى بعض العلماء المسلمين الـذين عالجـوا مشكلة الخير والشر، أن الله يغفر لمن يشاء بشرطـين: الشرط الأول بـطلبها، والشرط الثاني بالعمل الصالح. وكذلك يرون أن الله يعذب من يشاء من خلقه بسبب إرتكابه المحرمات، وقد يتجاوز عن بعض ذنوب المذنبين إن شاء، إذا تاب هؤلاء عن معاصيهم واتجهوا اتجاهاً كلياً إلى فعل الخير، وابتعدوا عن الشرور بشرط أن لا يشركوا به، قال تعالى: ﴿ إنّ الله لاَ يَغْفِرُ أنْ يُشْرك بِهِ، وَيَغْفِرُ ما دُون ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاء﴾[1] وهو لا يظلم الناس بل يمنحهم المغفرة كونه غفور رحيم بعباده لقوله تعالى :﴿ إنّ الله لاَ يَظْلِمُ مثْقَال ذَرّة وإن تَكُ حَسنَة يُضاعفْها ﴾[2] وقوله أيضاً: ﴿ وإنْ يَمسك الله بِضُرٍ فلا كاشِفَ لَهُ إلاّ هُوَ وإن يُرِدُك بِخَيرٍ فَلاَ رَاد لفَضلِهِ. يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ. وهُوَ الغَفُورُ الرَّحيم ﴾[3]، فالإنسان إذا عمل خيراً فقد جلب لنفسه رحمة الله تعالى ورضاه وثوابه، وأما من أساء فقد جلب على نفسه بما ارتكبت يداه شراً خبيثاً، فالخبث والشر من نفسه نتيجة تفريطه ومخالفة أوامر ربه، ؛ وابتعد عن الأمور الخيرة بسبب فعل الشر، فاستحق عليه العقاب.

ومن هذه التعليمات والإرشادات الإلهية، يتبين لنا أن الله سبحانه وتعالى قد أوصد أبواب رحمته تعالى بفعل هذا العمل الخبيث الذي يرتكبه أولئك الذين يخالفون إرادة الله، ويتقاعسون عن القيام بواجباتهم الخيرة، فيرتكبون المحرمات ويقومون بأفعال تخالف أوامر الله، وتبعدهم عن سلوك مسالك الخير الناهدة إلى نقلهم إلى أجواء

---

(١) سورة النساء آية ١١٥ .

(٢) سورة النساء آية ٣٩ .

(٣) سورة يونس آية ١٠٧ .

السعادة، والرخاء. ومما لا شك فيه بأن كل عمل يقوم به المرء في حياته الدنيوية لا يخرج من أن يكون بإرادة الله ومشيئته، وهذا ما يذهب إليه أصل السنة والجماعة، ويرون أن لا حساب، ولا عقاب عليهم من هذه الناحية، وإنما الحساب، والعقاب،عليهم من ناحية ما وهبه الله تعالى من عقل، واختيار، وقدرة، وإرادة، يباشر بها سائر أعماله، ويرجّح بها النافع من الضار، فاستعملها في الضار الذي نهاه الله عنه، ولهذا يُسئل عن أعماله، ويعاقب على ما كان منها مخالفاً لأوامر الله. فكما إذا اعتدى إنسان على آخر في الدنيا، لا يمكن أن ينكر في نفسه استحقاقه للعقوبة، أو أن يزعم سلب المشيئة والإرادة عنه، فكذلك لا يصح أن يعتقد في نفسه النجاة من عذاب الله على فعله المنكرات.

ويقول فقيه مسلم آخر، إن الله خلق الخير والشر، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدَ اللهِ﴾[1] . أي الخير والشر، فالأفعال من حيث صدورها عن الله تعالى، كلها خير وحسنة، لا قبح فيها، ولا الشر، لقوله تعالى: ﴿ بِيَدِكَ الخَيْرُ﴾[2] ولم يقل والشر، لأنه لا شر عنده، وإنما الخير، والشر، والحسن، والقبيح، بالنسبة لأفعالنا فبعضها حسن، وبعضها قبيح. ويضرب مثلاً على ذلك قائلاً: «ألست ترى انك لو بنيت داراً فيها غرف متعددة، فبعضها للزينة، وبعضها للنوم، وبعضها للطبخ، وبعضها للتبرز، والغائط، فمن حيث احتياج الساكن في الدار إلى الغرف المذكورة، أو من حيث البناء، فكل الدار وما فيها حسن، وما نشأ

(١) سورة النساء، آية ٧٧ .

(٢) سورة آل عمران آية ٢٦ .

عن الباقي إلّا الحسن . ومن حيث استعمال الساكن في الدار فبعضها للجلوس والزينة ، فحسن ، وبعضها لوضع القاذورات ، والقذارات قبيح .

ومثال آخر حيث يقول فقيهنا : « لو كان الحبر من ماء الذهب ، وكتبت فيه كلمة حسن ، وكلمة قبيح ، فإن الكلمتين من حيث مادتهما الذهبية ، كلتاهما حسن ، ومن حيث ان القلم أظهر معاني هذه بصفة الحسن ، ومعاني بصفة القبيح ، فقد اختلفا حسناً وقبحاً ، إلا ان القلم لا اختيار له . أما الشخص فله اختيار في تحسين فعله ، ولذا يثاب على الأول ، ويعاقب على الثاني ، لكن من الأدب أن ينسب هذا الشخص ، الخير أو الحسن الى الله تعالى ، ويرد القبيح إلى ذاته ، كما قال تعالى : ﴿ **ما أصابك من حسنة فمن الله أي خلقاً وإيجاداً ، وما أصابك من سيئةً ، فمن نفسك أي كسباً**﴾ وكما قال إبراهيم عليه السلام : « الذي يطعمني ويسقيني وإذا مرضت فهو يشفيني » . فأسند إبراهيم المرض الى نفسه لقبحه وكراهته عنده ، وأسند الشفاء ، والاطعام ، والسقي ، إلى تعالى لحسنها .

وفي نهاية المطاف يجعلون ما كان من حسن أو خير ، فهو منسوب الى الله تعالى ، وما كان من قبيح ، أو شر ، فمن الأدب مع الله تعالى ، أن ينسب الى الشخص . . . . ولا أدري ماهية هذه الأهداف الأدبية التي نسبها هذا الفقيه إلى الله ؟!! ولم يكتف بما قال ، أو بالأحرى بما أورده عن الله ، بل تابع معتقداً حسب زعمه على ما قاله رسول الله في « دعاء الاستفتاح » : « لبيك وسعديك والخير في يديك ، الشر ليس إليك » ، كما أن أفعال العباد تنسب الى الله خلقاً وإيجاداً ، وتنسب الى العباد كسباً واختياراً ، وإلّا لما

صحّ تكليفهم بالعبادات في نحو أقيموا الصلاة ، ولا تقربوا الزنا مثلاً ؛ ان جميع الأفعال من حيث صدورها عن الله تعالى كلها حسنة ، وخير ، لا قبح فيها ولا شر ، وإنما العباد سمّوا الذي أحبوه خيراً وحسناً ، وسمّوا الذي كرهوه ويغضوه قبيحاً وشراً . فالله تعالى خلق كل شيء لحكمة لكن نجهلها في الدنيا ، إذ لا يظهر سر القدر إلّا في المحشر ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ تَقْدِيرُ العَزِيزُ الحَكِيم﴾[1] وبقوله : ﴿ تَنْزِيلُ الكِتَابَ مِنَ اللهِ العَزِيزِ الحَكِيمْ﴾[2] وبقوله أيضاً : ﴿ وإِنَّكْ لَتلَقَى القُرَآنَ مِنَ لّدُنٌ حَكِيمَ عليم ﴾[3] . فكما لا يخرج مقدور عن علمه ، وقدرته ، وإرادته ، فكذلك لا يخرج عن حكمة . فذاته تعالى منزهّة عن كل شر ، وأن أفعاله تعالى كلها لحكمة ، وعدل ، ورحمة ، وإحسان . لأن الشر هو ذنوبنا ، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم : « الحمد لله نستعينه، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا » ، فليس في الوجود سر إلّا الذنوب والمعاصي ، وقد أتت من نفوس العباد الشريرة ، وسببها الجهل ، وظلم النفس ، وهما نفس العبد ، كما أن سبب الخير ، العلم والعبادة .

فالإنسان بما فيه من عدل ، واحسان ، ورحمة ، وعلم ، وخير ، إنما حصلت له بفضل الله تعالى عليه ، فمن أراد الله به خيراً أعطاه هذه الأمور حتى يصدر منه الاحسان ، والرحمة ، والعدل ، والخير ، وعلى ذلك إذا أراد به شراً . أمسكها عنه وتركه مع نفسه ، فصدر منها الجهل والظلم ، وكل شر قبيح ، وليس منعه

---

(١) سورة الأنعام آية ٩٦ .
(٢) سورة النساء آية ١ .
(٣) سورة النحل آية ٦ .

منها ظلمًا منه تعالى ، فإنها من فضله ، وليس من منع فضله ظالماً لا سيما إذا منعها عن شخص لا يستحقها ، فالله أعلم بالعبد الذي يصلح لهذا الفضل ويثمر عنده لقوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴾[1] فمعنى الفتنة ، الاختبار ، فأخبر الله تعالى بأنه أعلم بمن يعرف قدر هذه النعم ويشكره عليها . فمن لم يعرف النعمة وكان جاهلاً بها ، لم يشكرها ، وكذا من عرفها ولم يعرف المنعم بها فإنه لم يشكرها ، وكذا من عرفها وعرف المنعم بها لكن جحدها فقد كفر ولم يشكرها كما جاء في الحديث القدسي عن الله تعالى ، حيث قال : « ابن آدم خيري لك نازل وشرك إلي صاعد أتحبب إليك بالنعم وأنا غني عنك ، وكم تتبغض إليَّ بالمعاصي وأنت فقير إليَّ ولا يزال الملك الكريم يعرج إليَّ منك بعمل قبيح » .

وهنا لا بد لنا من التعليق على هذا الرأي الضعيف الركيك ، ونحن نتساءل من أين يا ترى حصل صاحبنا هذا الفقيه على هذه الأفكار التي لا تسمن ولا تغني من جوع ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال بأن تكون من أقوال الله سبحانه وتعالى ، نظراً لضعفها ، وركاكتها ، وربما تكون منحولة أوجبتها مخيلة هذا الشيخ ، أو أمثاله من المتمشيخين فالله سبحانه وتعالى بعيد تمام البعد عن أمثال هذه الركاكة ، ولكن ما حيلتنا إذا كان هؤلاء يعتمدون على خلق مثل هذه السفاسف والترهات ؟!!! وليت هذا الفقيه اكتفى بهذه المزاعم لأراح وأستراح ، ولكنه عمد الى رواية بعض القصص الخرافية الاسطورية التي لا تمت الى هذا الموضوع بصلة ، زاعمًا بأنها توسلات من عبد يحاول ان يتقرب بواسطتها إلى الله . وكم كنا

---

(١) سورة الأنعام آية ٥٣ .

نتمنى أن نورد هذه القصة ولكننا غضينا عنها النظر لتفاهتها حرصاً منا على عدم تشويه الدين وإبقائه شامخاً بما يحمله من قيم ، ومناقب ترتفع عن أمثال هذه السفاسف . ثم يتابع فقيهنا الحديث فيقول :

« ان نفوس العباد منها الخبيث التي لا تصغي لوازع ديني ، ولا لرادع دنيوي ، وعطلت نور العقل الذي خلقه الله تعالى لكبح جماح النفس الأمارة بالسوء ، ومنها الطيب ، وكذلك القلوب ، منها الطيب كقلوب الصالحين ، فإنهم يتبعون بنور عقولهم أوامر الله تعالى ، ومنها الخبيث ، كقلوب وأرباب المعاصي ، فإن قلبهم منكوس مظلم ، لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً . قال الله تعالى : لقد خصّ النفس الطيبة المطمئنة والقلب الطيب بالإيمان ، كتخصيص الأرض الطيبة بالبذر والإنبات ، فليس من الحكمة أن يبذر الرجل الحنطة في الصخور والرمال ، وفاعل ذلك بهيم ، وغير حكيم ، فما ظنك ببذر الإيمان في النفوس الخبيثة والقلب الخبيث ، فالله أعلم حيث يجعل رسالته وبما تكن الأنفس ، وما تخفي الصدور ، فليس من حكمة الله تعالى أن يجعل العاصي في جنته ، ويساوي بينه وبين المؤمن المطيع كقوله تعالى : ﴿ **أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ، ومماتهم ساء ما يحكمون** ﴾ [1] .

وطالما ذكرنا أقوال بعض الفقهاء المتزمتين الذين أعطونا صورة مهزوزة لآراء الجماعة الإسلامية حول الإرادة في الخير والشر ، لا بد لنا من أن ننتقل الى علماء آخرين قد عالجوا هذه الناحية الهامة بأسلوب علمي عقلاني يمكن أن يلقي بعض الأضواء على هذه المشكلة العويصة وخاصة ما قاله الاستاذ محمد قطب في كتابه : « في

---

(١) كتاب « في النفس والمجتمع » الاستاذ محمد قطب (ص ١٢٦ ـ ١٢٧) .

النفس والمجتمع » وهو يتحدث عن الطاقة البشرية المحايدة بين الخير والشر فيقول[1] : « قرأت لفرويد كلمة أعجبتني . فهو لا يزل يبدىء ويعيد في كل كتبه ان الطاقة البشرية جنسية في طبيعتها ، ويصل في ذلك إلى حد الإنفعال والسخف . ولكنه مرة واحدة في أحد كتبه قال إن النفس البشرية تشتمل بجانب ذلك على طاقة « محايدة » لا لون لها ، ولكن المشاعر القوية في النفس تستخدم هذه الطاقة المحايدة ، وتسخرها لأغراضها .

هنا كان فرويد معقولاً على غير عادته !

وسرحت بفكري أتدبر هذا القول من وجهة نظري الخاصة . وتركت فرويد وفلسفته الجنسية . ورحت أبحث المسألة من ناحية الخير والشر . الخير والشر بأي مقياس من مقاييس السماء أو مقاييس الأرض .

وخطرت لي خواطر عجيبة . . . إن الطاقة النفسية كلها . . . فيما عدا خطوطاً قليلة جداً . محايدة بين الخيراوالشر ، لا لون لها في ذاتها . ولكن التوجيه الذي يقع لها هو الذي يحولها الى طاقة خيرة أو طاقة شريرة .

هذا يثار من الماء تستطيع أن تحوله لري الأرض واستنبات النبات أو تستطيع أن تغرق به الأرض وتقتل الحياة . هو في الحالة الأولى خير . وفي الحالة الثانية شر . ولكنه هو الماء ذاته في الحالتين ، لم تتغير طبيعته . ولكن تغيرت وظيفته .

وهذا تيار من الكهرباء تستطيع ان تضيء به المصابيح هدى

(١) « في النفس والمجتمع ـ الاستاذ محمد قطب ـ ص (١٢٨ ـ ١٢٩) .

ونور الناس . وتستطيع أن تسحق به الأحياء . هو في إحدى حالتيه خير وفي الثانية شر ه ولكنه هو هو تيار الكهرباء لم يطرأ عليه تغيير .

وكذلك الطاقة النفسية ، طاقة محايدة ، نصلح أن تستخدمها للخير كما تصلح هي ذاتها أن تستخدمها في الشر ، لا تتغير طبيعتها في الحالتين وإنما يتغير التوجيه . خذ طاقة الجنس ، أشر هي في ذاتها أم خير؟

لا شيء من ذلك إنها طاقة ميكانيكية جسمية توازيها طاقة نفسية تتحرك معها في نفس الاتجاه . وليس الخير والشر كامناً في طبيعتها ولكنك توجهها أني شئت . توجهها لإحداث النسل ، في الطريق التي تتمشى مع أهداف الحياة وتحققها في نظامه فإذا هي خير . خير لا يستحي المسلم أن يقرأ عليه اسم الله الكـريم . وتوجهها لهدف منقطع عن هدف الحياة ، ناشز منحرف ، فإذا هي شر . شر تنبغي محاربته وإعلان الحرب عليه .

وخذ طاقة القتال . إن الإنسان السوي مشتمل على هـذه الطاقة كجزء من بنيته . ولكن شر هي أم خير؟ .

لا هـذا ولا ذاك . إنها مجرد قـدرة على الصـراع . قـدرة ميكانيكية جسمية توازيها قدرة نفسية في ذات الإتجاه . وهي ليست في ذاتها خيراً أو شراً ، ولكنك تستخدمها لإقامة الحق والعدل ودفع الظلم والعدوان فهي خير وتستخدمها في الظلم والعدوان فهي شر واضح مبين .

وشبيه بالطاقة النفسية الطاقة الفكرية والروحية .

فالقدرة على التفكير طاقة محايدة ، ولكنك تستخدمها للنفع العام فهي خيرة ، وتستخدمها للإيذاء وإيقاع الضرر فهي شريرة .

ولكنها هي في ذاتها من حيث هي نشاط بشري لم تتغير في الحالتين .

وكذلك الطاقة الروحية . وقد غلب على الناس أن يتصوروا الطاقة الروحية مقرونة بالخير والنقاء والسمو . ولكنها ـ ككل طاقة بشرية ـ محايدة في ذاتها وصالحة لكلا التوجيهين . إنها ـ الذكاء ، وككل الطاقات الأخرى ـ موهبة توهب للناس على درجات متفاوتة . فهي عند بعضهم ضعيفة بحيث لا تكاد تظهر وعند آخرين قوية واضحة الآثار . والشخص ذو الموهبة الروحية الخارقة يستطيع أن يوجهها إلى الخير أو الشر سواء . وقصة راسبوتين ساحر روسيا معروفة في التاريخ . إنها طاقة روحية جبارة وجهت وجهة الشر والأذى والإيقاع بالناس . وقصص الأنبياء والقديسين معروفة كذلك في التاريخ . طاقة روحية خارقة وجهت وجهة الخير . وليس الناس كلهم أنبياء وقديسين ، وليسوا كلهم راسبوتين . ولكن الواقع المشهود يعرف درجات مختلفة من الطاقة الروحية تستخدم للخير وللشر سواء .

هناك إذاً نتيجة نستطيع أن نطمئن إليها : هي ان الطاقة البشرية ـ في معظمها ـ طاقة محايدة تصلح للخير والشر بحسب ما تتلقاه من توجيه . ونقول في معظمها احتياطاً فقط ، وإن كنت كلما أمعنت النظر في التفكير لا أجد شيئاً له في ذاته لون ثابت متميز بحيث لا يقبل التلوين .

ومن هنا تنشأ القيمة الخطيرة للتربية والتوجيه ، إنها قيمة بالغة الخطورة ، لأنه لا يتوقف عليها اللون الذي تأخذه هذه الطاقة المحايدة الصالحة لمختلف الألوان .

وفي الحيوان تأخذ الطاقة لوناً واحداً لا تكاد تغيره . لوناً

يهدف الى التحقيق المباشر لمطالب الحيوان . ومن هنا لا يوصف تصرفه بأنه خيرٌ أو شرير . لأن هذه التفرقة لا توجد إلا حيث توجد الألوان المتميزة ، وتوجد القدرة على إتخاذ مختلف الألوان[1] .

والإنسان ـ وحده فيما نعرف من المخلوقات ـ هو المخلوق المتعدد الألوان ، القابل للتلوين . ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَاسَوَّاهَا ، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا . . .** ﴾[2] .

نعم . « النفس » البشرية وحدها هي التي تعرف الفجور والتقوى . تعرف النقيضين وتقدر على النقيضين . ومن هنا توصف أعمال الانسان بأنها خير أو شر ، ويعاقب أو يثاب . ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا** ﴾[3] .

وقد وجد في القرن العشرين ناس يريدون أن يردوا الإنسان حيواناً لا توصف أعماله بالخير أو الشر . ناس يغفلون قدرة الإنسان على التلون ، ويجعلون من طبيعته المزدوجة طبيعة مفردة الاتجاه .

ناس من أولئك يوجدون في أمريكا يقولون لك : ما دخل المسألة الجنسية بالأخلاق ؟ إنها عملية « بيولوجية » ليست لها صفة خلقية . . تماماً كالحيوان !

وناس شبيهون بهم من أنصار التفسير المادي والتفسير الاقتصادي للتاريخ يقولون لك : إن الاستعمار ليس مسألة خلقية ، ولا تدخل فيه الاعتبارات الإنسانية . لا يقال إنه ظالم أو غير ظالم . إنه حركة طبيعية كأكل القطة للفأر . عملية لا بد أن تحدث ، ولا

---

(١) « في النفس والمجتمع » ـ الاستاذ محمد قطب ـ ص(١٢٨ ـ ١٢٩)ـ الطبعة الثانية .
(٢) سورة الشمس آية ٧ .
(٣) سورة الشمس آية ١٠ .

يقال عنها إنها خير أو شر ! .

وهؤلاء هم خلاصة المدنية الحديثة ! خلاصتها أن ترد الإنسان حيواناً ذا لون واحد وطبيعة واحدة . بينما المعجزة الكبرى في خلق الإنسان هي طبيعته المزدوجة اللون والاتجاه .

والتربية كما قلنا هي أخطر مهام الانسانية . هي التي يتوقف عليها أن نصبح آدميين أو نرتد حيوانات . هي التي تجعلنا نزكي أنفسنا أو ندسيها . . . فنفلح أو نخيب .

وقد أدرك الإنسان منذ فجر حياته قيمة التربية فوضع لها قواعد وأهدافاً تتناسب مع درجة وعيه لنفسه وإدراكه لحقيقة رسالته في الأرض . وما تزال التربية موضع العناية من الشعوب كلها وإن اختلفت قواعدها وأهدافها بين الخطأ والصواب .

والتربية الغربية الحديثة ـ على براعتها الفائقة ودقتها المتناهية ـ هي أخطر ما عرفته البشرية في تاريخها . وأقربها إلى إفساد الإنسانية ، ما لم يصحُ الغرب إلى أخطائه ويرتد الى الصواب . ذلك انها ـ فيما تزعم ـ تعتمد على ابحاث العلم التجريبي . والعلم التجريبي مظلوم في هذا الزعم فهو ـ ككل الطاقات البشرية ـ عنصر يصلح أن يوجه للخير كما يوجه للشر ! .

وقد فتن العلماء أن يبحثوا الإنسان « على طبيعته » . أي بغير توجيه معين . والإنسان على طبيعته أقرب الى الهبوط والانحراف الى الشر .

ولا يتعارض ذلك مع ما قلناه من قبل من أن الطاقة البشرية محايدة في ذاتها ليس لها لون متميز . . .

ونرجع الى قول فرويد : إن النفس البشرية تشتمل على طاقة

محايدة. ولكن المشاعر الأقوى في النفس تستخدمها وتسخرها لأغراضها . . .

فالطفل يولد وله طاقات محايدة لا لون لها ولا إتجاه . ثم يحس بالجوع ـ مثلاً ـ فيوجه طاقاته للبحث عن الثدى ، ثم الى عملية الرضاعة . ويحس بالحاجة الى إخراج فضلاته فيوجه بعض طاقاته لإخراجها . ويحس بالخوف فيوجه بعض طاقاته للاحتماء في صدر أمه . ويحس بالحاجة الى « المجتمع » فيوجه بعض طاقاته للاتصال بالآخرين . ورويداً رويداً تتلون الطاقة حسبما تسخرها حاجات الطفل .

أي انه في هذه الفترة محكوم بضروراته ، وطاقاته خاضعة لهذه الضرورات . فهو في ذلك أشبه بالحيوان . ولكن كيانه ينمو بعد ذلك ولا يقف عند هذا الحد الحيواني . ففي بنيته مقدرات أخرى ، وأشواق أعلى من الضرورات . هذه الأشواق تتأخر في الظهور ، ولكنها طور طبيعي من أطوار الإنسان ، كعملية الأزهار في النبات تأتي متأخرة ولكنها طبيعية .

وهذه الأشواق العليا تستطيع أن تستخدم الطاقة المحايدة وتسخرها لأغراضها كما تصنع الضرورات . ولكنها في حاجة الى معاونة من الخارج ، معاونة فعّالة لإنضاجها وتوجيهها الوجهة الصحيحة ، وإلاّ انحرفت أو تأخرت في الظهور .

وكونها في حاجة إلى المعاونة الخارجية ، ليس معناه أنها مفتعلة ، أو مفروضة من الخارج ، أو غير طبيعية ، كما يزعم فرويد ، ومن ذهب مذهبه ، كلا ! فالطفل يحتاج ـ لكي يمشي ـ الى معاونة خارجية تسنده حتى يستطيع أن ينظم خطواته ويضبطها ،

وإذا لم تعاونه ، فربما نشأ كسيحاً ، أو تأخر مشيه عن موعده ، والمشي مع ذلك قدرة طبيعية يولد بها الطفل ، وليست تفرض عليه من خارج كيانه .

وكذلك الأشواق العليا التي تخرج بالإنسان من صالحه الخاص الى صالح غيره ، وتجنح به إلى المعايشة السلمية القائمة على الحب المتبادل ، والتعاون بين الجميع ، هي جزء من الفطرة البشرية كالأشواق الذاتية الأنانية سواء بسواء . ولكنها ـ كتعليم المشي ـ تحتاج الى معاونة خارجية ، وتلك هي مهمة التربية .

فإذا أخذنا الإنسان « على طبيعته » بمعنى دراسته دون توجيه ، ولا تهذيب ، فإننا بذلك نغفل من حسابنا الجانب الآخر من طبيعته ، الجانب الموجود في حالة كامنة ، والذي يحتاج الى التوجيه لكي يظهر للعيان .

وإذا وضعنا قواعد التربية على هذا الأساس ـ الذي نزعم خطأ انه الاساس الطبيعي ـ فمعنى ذلك اننا نترك الإنسان محكوماً بضروراته إلى الأبد ، ونترك الطاقة المحايدة تتلون بهذا اللون فتصبح بعد حين طاقة شريرة ، شريرة لا لأن ضرورات الإنسان في ذاتها شريرة ، ولكن لأن غياب العنصر الآخر الذي يعادلها ، يجعلها تتطرف في إتجاه واحد . وذلك ما نسميه بالشر لأنه ـ كما ثبت من التجربة ـ يعود بالضرر على الفرد وعلى الجماعة .

فطاقة التملك ـ وهي طاقة في ذاتها محايدة ـ لو تركت للضرورات وحدها تحكمها ، تتخذ بعد حين لون السرقة والغصب ، والاحتيال والنصب . والغرب لا يتركها لحكم الضرورات ، بل يهذبها تهذيباً فائقاً يصل الى حد معجب . وذلك باستخدام الأشواق العليا التي توازن هذه الطاقة وتمنع إنحرافها .

وطاقة القتال ـ وهي كذلك طاقة محايدة ـ لو تركت للضرورات وحدها تحكمها ، تتخذ بعد حين لون العدوان . والغرب لا يتركها كذلك ، بل يبالغ في تهذيبها بإطلاق الأشواق العليا التي توازنها وتقف دون ضراوتها .

ولكنها المشكلة الجنسية هي التي ينحرف فيها الغرب أعظم انحراف . ولست أدري لم يخصها وحدها بأنها مسألة بيولوجية لا تخضع لحكم الاخلاق . بينما الطعام أيضاً مسألة بيولوجية . وكان يمكن ـ على نفس الأساس ـ أن تباح فيه الفوضى فيأكل كل الناس من حيث شاء لهم مزاجهم بلا ضوابط ولا حدود !

كما ان عيب الغرب الأكبر انه لا يجعل تهذيبه على أساس إنساني ولكن على أساس قومي . ومن هنا يعيش القوم داخل وطنهم على خير ما يكون . فإذا برز قوم لقوم تصارعوا كالوحوش الضارية بصرف النظر عن الظالم أو المظلوم .

والإسلام قد أدرك الطبيعة البشرية المحايدة ، الطاقة المزدوجة الإتجاه : **﴿ ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها ﴾**[1] .

وأوجب تزكيتها ، أي تربيتها وتهذيبها . وجعل ذلك أمانة في عنق الوالدين وأولياء الأمور .

وجعل هذه التزكية على أساس إنساني بحت لا يعرف فوارق الوطن ولا اللغة ، ولا الجنس ، ولا حتى العقيدة .

---

(١) سورة الشمس آية ١٠ .

﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الـذي خلقكم من نفس واحدة . . . ﴾[1] ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا . . . ﴾[2] .

وجعل أساس هذه التزكية هو التهذيب ، لا الكبت « فهو لا يجب أن يمحق طاقة حيوية أو يعطلها عن عملها . لأنه يعرف أن كل طاقة حيوية يشتمل عليها الإنسان ، هي جزء من كيانه ضروري له في حياته . وتعطيله أو كبته معناه إهدار هذه الطاقة وتضييع الفائدة المرجوة منها .

ولكنه كذلك لا يترك الإنسان « على طبيعته » بالمعنى الخاطىء من هذا التعبير الذي يزعم أن ضرورات الجسد هي الطبيعة الوحيدة للإنسان ، بل يتركه (على طبيعتـه) . فيعطي ضـرورات جسده نصيبها المعقول . (إن لبدنك عليك حقاً) ويعطي أشواقه العليا نصيبها المعقول . (أحب لأخيك ما تحب لنفسك) . ويوازن بين هذه وتلك : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[3] .

والإنسان يعد من أعظم معجزات الخلق : لا هو بالملاك ولا بالشيطان . ولكنه مشتمل عـلى الخير والشـر ، وقادر في لحظات الإرتفاع أن يصبح كالملائكة ، وقادر في لحظات الهبوط أن يصبح كالشياطين[4] .

هذه الآراء التي قال بها كاتب حديث صاغها بأسلوب علمي حديث يتفق مع التطلعات العلمية المعاصرة ، لا شك له مرتكزاته

---

(١) سورة النساء آية ٥١ .
(٢) سورة الحجرات آية ١٣ .
(٣) سورة البقرة آية ٢٨٦ .
(٤) كتاب « في النفس والمجتمع » الاستاذ محمد قطب ص (١٣٠ ـ ١٣٤) الطبعة الثانية ـ مكتبة وهبة ـ مصر ١٤ شارع الجمهورية »

المنطقية الانفعالية القائمة على أسس الطاقة البشرية التي تتمحور باستجاباتها ، وانفعالاتها بين الخير والشر ، والتمييز بينهما .

فالعقوبة التي يرى « الاستاذ محمد قطب » بأنها قائمة على أساس استطاعة الإنسان على التمييز بين الخير والشر ، هي في الحقيقة مسؤولية موزعة بين الفاعل الأصلي للجرم ، وأبويه اللذين ربياه ، وأهله ، وأصدقائه . أي البيئة التي يعيش فيها ، وكذلك الحاكم الذي يشرف على سياسة الدولة .

وهؤلاء بحسب تقدير الإستاذ قطب يتقاسمون العقوبة بينهم بنسب مختلفة ، ولكنه يرى ان نصيب فاعل الجرم لا يكون معدوماً إلّا في حالة الجبر الكامل ، فالإنسان له بصيرة ولو أجبر على إلقاء معاذيره ، أو إذا كان مصاباً بعيب في قدرته على التفكير ، فعندئذٍ تسقط عنه المسؤولية .

ولم يقف الاستاذ قطب في تحليله لهذه المشكلة ، عند هذا الحد بل نراه يتلفت إلى الاتجاهات الحديثة التي ترفع المجرم من حدّ المسؤولية كونه ضحية الأوضاع الفاسدة في المجتمع ، أو ضحية التوجيه الفاسد ، لذا ولهذه الأسباب تسقط قدرة الفرد الفطرية ، على التمييز ، وقدرته الفطرية على ضبط تصرفاته وتعتبره مخلوقاً سلبياً ، وهذا كما يرى قطب ليس حقيقة علمية ، لأن الطفل الصغير يتمكن من ضبط إفرازاته ولو لم يمرنه أحد بعد فترة من مولده مما يدل على ان مقدرة الضبط ليس سوى مسألة نظرية ، وكذلك بالنسبة للقدرة على ضبط الانفعالات والتصرفات ، وليس ينكر أحد مدى المسؤولية التي تقع على المجتمع والبيئة ، والقيمة الخطيرة للتربية والتوجيه .

هذه التحليلات والآراء تدلنا على مدى تطور الفكر الإسلامي في مجال معالجته لمشكلة الخير والشر بأسلوب متقدم ينسجم تمام الانسجام مع تطور وتقدم الفكر الإنساني !

وما دمنا نتحدث عن آراء بعض الإسلاميين حول الخير والشر ، نرى من واجبنا العلمي أن نتطلع الى آراء وأفكار بعض العلماء من المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى ، تعميمًا للفائدة ، وتنويراً للأذهان .

إذا قلنا بأن الأفكار العقلانية ، والآراء الجدلية التي انطلقت في الفكر الإسلامي قد حمل لوائها الأول المعتزلة ، لا نكون قد خرجنا عن إطار الحقيقة والواقع ، باعتبار ان هذه الفرقة التي اتصفت بالجدال ، والنقاش ، قد خاضت معارك طاحنة مع بقية علماء وفقهاء المسلمين ، مما أدى الى ظهور آراء جديدة أضفت على الفكر الإسلامي الروعة ، لما ساهم به علماء الأمة من طروحات علمية ، أعطت العقل الإسلامي المزيد من العمق والإنارة .

وإذا ما أردنا أن نستعرض أراء المعتزلة حول مشاكل الخير والشر ، نجدها مليئة بالإشارات والرموز التي تنطلق من صفات الذات ، وصفات الأفعال .

فصفات الذات عندهم ، لا تعني إلا العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ، والقدم .

أما صفات الأفعال ، فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإرادة والحب والرضى والكراهية والبغض والسخط .

وليست حرية الإرادة بمفهومهم سوى نوع من الإلتزام يلتزم به

كل فرد في الأفعال التي تصدر عنه . وتفصيل هذه الأفعال تنطلق ما بين ما كان الإنسان يدرك كيفيته وما لا يدرك ، حيث التزم بأن ما يدرك الإنسان كيفيته من هذه الأفعال يجوز خلقها إليه ، دونما لم تكن كيفيته مدركة له . حيث ينبغي اسناد خلقها إلى الله ، كون الله سبحانه وتعالى يقدر عباده على الحركة والسكون والأصوات وسائر ما يعرفون كيفيته . وأما الأعراض التي يعرفون كيفيتها ، كالألوان ، والطعام ، والحياة ، والموت ، والصحة والقدرة ، فليس يجوز أن يوصف الباري بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك[1] . وان الله تعالى إنما وهب الإنسان العقل ليتمكن به من معرفته وان الانسان اذا كان يستطيع بالعقل ان يعرف الخالق ويبصر صفاته ، فهو قادر كذلك أن يدرك به الحسن والقبح ، ويفرق بين الخير والشر[2] .

وإذا تلفتنا إلى آراء المعتزلة حول حرية الإرادة ، يمكننا أن نفرق بين نوعين من الأفعال ، أولهما : الأفعال الجبرية التي تعرض للإنسان لا شعورياً ، كالولادة ، والنمو ، والتي يقدم عليها الإنسان ، أما مُكرهاً و بتأثير قوة خارجية ، كالأكل والنوم ، أو خطأً ، كأن يطلق سهمًا على صيد فيصيب من حيث لم يقصد رجلاً ما ، ويورده مورد التهلكة .

وثانيها الأفعال الاختيارية التي يأتيها الإنسان بمحض رغبته واختياره ، وبعد التفكير والتروي ، وهو يعرف لماذا أقدم عليها ، ويقدر ما عسى أن ينتج عنها ، وينتظر من ورائها المنفعة واللذة ويستحق عليها المدح أو الذم .

---

(١) مقالات الإسلاميين ـ للأشعري ـ جزء أول ـ ص (٣٧٣) .
(٢) ميمر أبي قرة . ص (٢٢ ـ ٢٣) .

فالأفعال الجبرية تجري بقضاء الله وقدره ، وأما الأفعال الاختيارية ، فالإنسان يتمتع فيها بحرية الإرادة والاختيار ، فهو قادر على أن يقوم بها أو يمتنع عنها . ذلك لأن القدرة لا تتم إلّا إذا قدر الإنسان على فعل الشيء وعلى تركه ، أو على الاختيار بين الشيء وبين ضده ، كأن يصدق في قوله أو يكذب ، يفي لصديقه أو يخونه ، يسرع في مشيته أو يبطيء .

وسنتحدث عن بقية آراء المعتزلة ، في القضاء والقدر وما يرتبط بهما من جبرية وقدرية عندما نصل الى الباب الذي نخصصه لمشكلة القضاء والقدر .

أما الإمامية ، أو بالأحرى الشيعة بصورة عامة ، فقد نزهوا ذات الله سبحانه عما وصفه به المعتزلة ، والجبرية ، والقدرية ، وذهبوا إلى الأخذ عن أئمتهم وما قالوه في هذا المجال ، وقد بلغ موقف الأئمة من هذه الفرق حداً رأيناهم ينصحون أتباعهم بضرورة الابتعاد عن أمثال هذه الفرق ، وتبرأوا منهم ، ومما يذهبون إليه قولاً وعملاً .

أما بالقول فقد امتلأت كتب الشيعة بأحاديث رووها عن أئمتهم وذكروا فيها مواقفهم من آراء هذه الفرق ، منها ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام كقوله : « القائل بالجبر كافر ، والقائل بالتفويض مشرك »[1] .

وما قيل عن النبي أنه قال : صنفان من أُمتي ليس لهم في الآخرة نصيب : المرجئة والقدرية[2] .

---

(١) الاحتجاج ـ للشيخ الطبرسي ـ ص (٢٢٥) .
(٢) كنز الفوائد ـ للكراجكي ـ ص ٥١ .

وأما بالعمل ، فقد حلّ الشيعة هذه المشكلة العويصة بالتزامهم تبعاً لأئمتهم عليهم السلام بأنه لا جبر ولا تفويض ، وإنما أمر بين أمرين .

وذهب الشيعة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقالوا : « بوجوبها كفائياً ، بالشرع لا بالعقل ، وذلك بما ورد في الأمر بهما من الآيات والروايات . فمن الآيات قوله تعالى : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾[1] .

ومن الروايات ما رواها الكليني ؛ في فروع الكافي ، عن محمد ابن يحيى ، عن الصادق عليه السلام قال : « ويل لقوم لا يدينون الله بالأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر »[2] .

ومنها ما رواه الكليني أيضاً بأسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام : « لتأمرن بالمعروف ، ولتنهن عن المنكر ، أو ليستعملن عليكم شراركم ، فيدعو اخياركم فلا يستجاب لهم »[3] .

في حين ذهب المعتزلة الى وجوبها بالعقل لا بالشرع . بل ذهب بعض شيوخهم الى القول : بأنهما إنما يجبان على الآمر والناهي في صورة ما ، إذا استلزما دفع ضرر واقع عليهما فقط[4] .

وقد فند الإمامية رأي المعتزلة في منشأ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقول العلامة الحلي : « انهما لو وجبا عقلاً لوجبا

---

(١) سورة آل عمران آية ١٠٤ .
(٢) فروع الكافي للشيخ الكليني ـ جزء أول ص ٣٤٣ .
(٣) فروع الكافي للشيخ الكليني ـ جزء أول ص ٣٤٣ .
(٤) المواقف ـ لنصر الدين الايجي ـ جزء رابع ص ٢٧٥ .

على الله تعالى ، فإن كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب . ولو وجبا عليه تعالى لكان اما فاعلاً لها ، فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً ، لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه ، وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين عنه وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج ، واما غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى »[1] .

ولما كانت الإسماعيلية فرقة من فرق الشيعة ، قد أولت مشكلة الخير والشر اهتمامها ، فعالجتها من الناحية الدينية والفلسفية ، نرى من الأنسب أن نورد بعض ما قاله الداعي الشيخ أبو يعقوب السجستاني في الينبوع الخامس والعشرين من كتابه (الينابيع) تحت عنوان ، في أن الشر لا أصل له في الإبداع قال : « فقد وقع بعض الأمم السالفة ، والقرون الماضية ، في ضلالات بينة ، واختلافات مهلكة ، حتى ظنوا أن الشر تلقاء الخير في جميع الأحوال » فقال بعضهم بالنور والظلمة ، وهم الثنوية . وقال بعضهم بالهرمزد من دون الأهرمن [2] وهم المجوس والبهافريذية ، لأنهم استخسوا اضافة ابداع الشر الى المبدع الحق ، فجعلوا الشر أزلياً مع الخير ، واختلفوا في ذلك : فمنهم من قال ان صاحب الخير يهلك صاحب الشر عند تمام الأجل[3] ، فأتوا بعظيم من المحال على تقدمهم ، لأن أهلاك الشيء الأزلي ممتنع جداً »

فأردت أن أبين ذلك في هذا الينبوع ان الشر لا أصل له في

---

(١) شروع التجديد ـ للعلامة الحلي ـ ص ٣٠٤ .

(٢) المقصود بالهرمزد من دون الأهرمن : أي بالهرم من دون الأهر .

(٣) المقصود هنا : أي عند انتهاء المدة المقررة له في عالم الكون والفساد . أو عند الوفاة .

الابداع ، كما يكون الإبداع أصل الخير ، وإن الشر انما يقال شراً بالإضافة إلى غيره الذي هو خير منه . فأقول : ان المبدع الحق سبحانه عن كل خير وشر ، أبدع الأول خيراً كله بذاته وبنظره ، ولم يوجد في ذاته ولا فيما تولد من نظره شيء من الشرور البتة .

وكان من نظره تاليه القابل فوائده منه بغتة ، بلا زمان ، ولا وقت . وكان تاليه أيضاً خيراً كله بذاته لا بعمله ، فإن عمله إذا نسب إلى نظر سابقه ، كان شراً بالإضافة ، أي دونه بالقدرة ، ولأن نظر السابق أحدث النفس الكلية القادرة على الاستفادة منه[1] ، وعمل التالي أحدث الحركة الوهمية ، لكون الهيولى العاجز عن اظهار ذاته[2] إلاّ بالصورة التي هي الطبع فيما يعجز عن اظهار ذاته إلاّ بشيء آخر ليس هو مثل الذي يستغني بظهوره عن غيره في باب الاستفادة . والمستغني هو الحادث من نظر العقل ، والمحتاج هو الحادث من عمل النفس ، فإذا عمل النفس شر من نظر العقل . وليس شيء في الإبداع الأول على الإطلاق إلاّ جوهرية العقل ونظره . فليس إذاً في الإبداع الأول شيء من الشر ، وأيضاً فإن نفي الشرية عن جوهرية العقل يثبت ذات العقل ، وإثبات الشرية

(١) الاستفادة منه : أي الاستمداد مما يمدها به من العلوم والافادات الروحانية الصرفة .

(٢) إظهار ذاته : المراد باظهار ذاته أي أن الهيولى عاجز بذاته عن ادراك الحس ، ويقصر دونه قضايا العقل والنفس ، فيعجز عن الدلالة على ما لم يكن مثله . ومن الواضح ان الفرد يدل من ذاته بما استكن فيه من الحروف على الموجودات كلها . ومن شأن المعلول ألا يعطي ولا يوجد فيه إلا ما أفاضت عليه علته بذاتها لأن ما كان في المعلول موجوداً موجود في العلة التي عنها كان المعلول موجوداً ، إذ لولا وجود ما كان في المعلول موجوداً في العلة لكان من المحال أن يسمح المعلول بما لم يكن في علته موجوداً .

في جوهريته نافي ذاته . والنفي والإثبات إنما يكونان لغريزة العقل . وليس في العقل ولا في غريزته إثبات ما ينفي جوهريته . فليس إذاً في العقل من الشرية الثابتة ، وكانت جوهريته وغريزته أصل الخيرات ، كان أيضاً إذا في جوهريته موجوداً ، وكانت الاستحالة فيه لازمة ، لا يؤمن جانبه ، ولا يركن إليه . وقد تركن النفس إلى فوائد العقل لوقوفها على اثبات جوهريته وبعده من الاستحالة لعدم التضاد فيه ه وما عدم التضاد فيه ، فالخير في جوهريته موجود . ولما كانت الخيرات في جوهريته موجودة ، كانت الشرور في جوهريته معدومة .

وأيضاً ان دار المعاد التي دعا اليها المرسلون لأهل الثواب والجنة قد نفوا الشرور عنها فقالوا : إن الجنة لا موت فيها ولا تعب ولا نصب ، وإن طعامها لا يصدعون عنها ولا ينزفون . فلما كانت دار الثواب بهذه المنزلة وإنما هي من افاضة السابق على تاليه ، كانت جوهريته ، المبدعة بوحدة الباريء ابعد من الشرور والتضاد »[1] .

وما دمنا قدمنا بعض الآراء الفلسفية المتعلقة بالخير والشر ، لا بد لنا من أن نتلفت إلى آراء الفيلسوف الإسلامي الكبير ابن رشد لنرى ماذا يقول في هذا الموضوع من الناحية الفلسفية ، والعقلية .

فأبن رُشد ينطلق في تحليله لمشكلة الخير والشر من قوله سبحانه وتعالى : ﴿ **يضل من يشاء ويهدي من يشاء**﴾[2] ، فيفسر لنا معنى هذه الآية بأنه سبحانه وتعالى ، يقصد المشيئة السابقة التي اقتضت ان يكون في أجناس الموجودات وأنواعها خلق ضالون ، أي

---

(١) الينابيع ـ للداعي (الشيخ أبو يعقوب السجستاني ـ ص (١٣٠ ـ ١٣٢) تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب .

(٢) سورة فاطر آية ٨ .

مهيئون للضلال بطبائعهم ومسوقون اليه بما تكتنفهم من الأسباب المضلّة من داخل ومن خارج . ومن قوله تعالى : ﴿ **ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها** ﴾[1] . وهنا يعني برأي ابن رشد لو شاء الله ألا يخلق خلقاً مهيئين لأن يعرض لهم الضلال - إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج ، أو من قبل الأمرين كليهما - لفعل . ولكون خلقه الطباع في ذلك مختلفة . ، رأى ابن رشد ان تكون بعض الآيات مضلة ، لقوم وهادية لقوم . لا لأن هذه الآيات مما قصد به الاضلال[2] وقوله تعالى : ﴿ **كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء** ﴾[3] يعني به أنه يعرض للطبائع الشريرة ان تكون هذه الآيات في حقهم مضلة ، كما يعرض للأبدان الرديئة ان تكون الأغذية النافعة مضرة لها .

هذه التأويلات والتفسيرات التي ذهب اليها ابن رشد قد اعتقد انها لا يكفي لاعطاء هذه المشكلة العويصة حقها ، اذ لا بد من أن نتساءل عن السبب في خلق صنف من المخلوقات يكون بطبعه مهيئاً للضلال ، ان هذا هو غاية الجور ، وللإجابة عن هذا التساؤل يقول ابن رشد ينبغي القول ان الحكمة الإلهية اقتضت خلق هذا الصنف المعرض بطيعته للضلال ، لأن الطبيعة التي منها خلق الإنسان والتركيب الذي ركب عليه ، اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل أشراراً بطباعهم . وكذلك يرى الأسباب المرتبة من خارج لهداية الإنسان ، لحقها ان تكون لبعض الناس مضلة ،

---

(١) سورة السجدة آية ١٣ .

(٢) مناهج الأدلة - ص ٢٣٤ .

(٣) سورة فاطر آية ٨ .

وان كانت للأكثر مرشدة . فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين كما يلاحظ ابن رشد إما ألا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الاكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل . ومعلوم بنفسه ان وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل .[1]

من هنا وانطلاقاً من هذه التفسيرات الفلسفية يمكننا التطلع إلى ضرورة وجود العناية والغائية في الطبيعة لندرسها ونستدل من هذه الدراسة على دليل العناية ، الظواهر المختلفة لهذه العناية وهي التي تتجسد في الشمس والقمر والشتاء والصيف وغير ذلك من أشياء ان دلت على شيء فإنما تدل على ان وجودها وبقاءها محفوظة الأنواع شيء مقصود ضرورة ، ولا يمكن ان تكون فاعلة بالاتفاق ، وبذلك تتبخر الشكوك الكثيرة التي وجهها بعض الفلاسفة إلى العناية .

وهنا إذا اعتمدنا على هذه الآراء بامكاننا ان نقول بأن البشر حادثاً بالعرض ، شأنه في ذلك شأن العقوبات التي يفرضها الحكام والقضاة فانها شرور وضعت من أجل الخير لا على القصد الأول .[2]

ولما كانت الموجودات تنهد إلى غاية واحدة وهي النظام الموجود على سبيل المثال في المدينة الفاضلة من قبل صاحب المدينة الفاضل الذي يدبر شؤون تلك المدينة .

(١ و ٢) تهافت التهافت ـ ص ٤٧ .

وإذا ما أردنا الغوص في تفسيرات هذه الأفكار الفلسفية ، لا بد لنا من التلفت الى ضرورة وجود إله واحد رغم وجود كل من الخير والشر ، لذلك لا بد من ربط مشكلة الخير والشر بمشكلة الوحدانية ، وهذا يعني أنه ينبغي تفسير الشر دون الاعتماد على قول القائل ، بأن هناك إلهاً خالقاً للخير ، وإلهاً خالقاً للشر .

ويرى ابن رشد أن هذه المشكلة لا بد من ربطها بالأفكار التي تتعلق بالعلم الإلهي ، لأن العلم الإلهي بمفهوم ابن رشد يتعلق بكل جزئية صغيرة من جزئيات هذا العالم مما يؤدي إلى صعوبة تفسير الخير والشر ، وادراك طبيعتهما . لذلك يفرض أن يفسرا على نحو كلي ، لا أن يفسرا بالقول ، بأن الله يهتم بكل جزئية صغيرة .

وانطلاقاً من هذه الفكرة لا بد من وجود عناية الله بجميع الموجودات وهي حفظها بالنوع ، اذ لا يمكن فيها حفظها بالعدد .

ويذهب ابن رشد الى ان الذين يرون ان عناية الله متعلقة بشخص شخص ، فقولهم هذا من ناحية صادق ، ومن ناحية غير صادق . أما صدقه فمن قبل انه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع . وإذا كان هذا كهذا ، فالقول بأن الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الناحية . واما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره ، فذلك شيء لا يقتضيه الجود الإلهي .

واذا تأملنا قليلاً محاولين تحليل هذه الأفكار ، لاحظنا ان الله عند ابن رشد لا يعرف غير سنن الكون العامة . كونه يهتم بالنوع لا بالفرد ، إذ لو كان عالماً بالجزئي ، لترتب على ذلك حدوث أشياء مستمرة في ذاته ، هذا بالاضافة إلى أنه لا بد ان يكون الشر من

عمله . وعلى هذا تفسير العناية الإلهية بأنها سبب الأشياء العام ، وبهذا ينسب إلى الله كل ما في العالم من خير ما دام قد أراد ، ولكن الشر لا ينسب إليه لأنه من نتيجة الهيولى .

ويلاحظ ابن رشد ان الذين ينتهون بنظرهم إلى انكار العناية ، أو افتراض ان هنالك إلهاً خالقاً للخير ، وإلهاً خالقاً للشر ، انما ينتهون إلى ذلك لانهم وقفوا تجاه حوادث فردية قد بدت اليهم انها تتجه إلى الشر ، لذلك لا ينبغي لنا التوقف طويلاً عند مجرد هذه الحوادث الجزئية الفردية ، بل علينا الارتفاع من ذلك إلى التفسيرات ، والتأويلات الكلية . فيكفي إثبات ان العالم في جملته يتجه إلى الخير . وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التي قد يبدو منها انها تتجه الى الشر كما دعا قبل ذلك الى تأويل الآيات المتعارضة في هذا المعنى[1]« فالنار مثلاً إنما خُلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ، لكن عرض من طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات وإذا قارنا بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر ، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو خير ، كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً »[2] . وبهذا نفهم السر في خلق النار على الرغم من كونها مضرة في بعض الحالات الفردية ، لا أن يفسر علينا ذلك فنحاول اخراج الله عن كونه يتصف بالعدل أصلاً ، وان الأفعال كلها تكون في حقه لا عدلاً ، ولا جوراً ، كما ظن ذلك المتكلمون[3] .

---

(١) مناهج الأدلة ـ ص ٢٣٦ .
(٢) مناهج الأدلة . ص ٢٣٧ .
(٣) مناهج الأدلة ـ ص (٢٣٧) .

وانطلاقاً من هذه الفكرة التي تتمحور على التسليم بالعلاقات الضرورية بين الأشياء ، لا تكون نسبة الخير والشر إلى الله نسبة واحدة ، لأن هذا غريب جداً عن سماع الإنسان كما يقول ابن رشد ، ومنافر لطبيعة الوجود الذي في غاية الخير . وذلك انه لا يكون ههنا شيء هو خير بذاته بل بالوضع ، ولا شيء هو شر بذاته ، ويجوز أن ينقلب الخير شراً والشر خيراً فلا يكون ههنا حقيقة أصلاً ، حتى يكون تعظيم الأول وعبادته ، انما هو خير بالوضع ، وقد كان يمكن أن يكون الخير كله في ترك عبادته والإعراض عن اعتقاد تعظيمه[1] .

وينتهي ابن رشد من كل هذه التحليلات الفلسفية الى انه ينبغي ان تكون التأويلات مشاعاً للعامة والخاصة ، بل ينبغي انسجاماً مع قانون التأويل ان تكون للخاصة وحدهم ، إذ ان العامة لا يفرقون بين المستحيل والممكن ، والله لا يوصف بالاقتدار على المستحيل .

وإذا كان الجمهور يظن ان نسبة المستحيل الى الله تفخيم وتعظيم له ، فما أضعف ما يتصوره الجمهور . فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن ، أعني في ظنونهم ان الله لا يوصف بالاقتدار عليه لتخيلوا في ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجزاً ، وذلك ان الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز .

هذه الآراء الفلسفية التي قال بها ابن رشد تقترب رويداً رويداً من الآراء التي قال بها فيلسوف إسلامي آخر هو الفارابي

---

(١) مناهج الأدلة ـ ص (-٢٣) .

الذي يرى ان الخير نظام هو المقصود بالذات ، أما الشر فإنه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها ، وعلى سبيل العرض[1] . وكذلك مع ما ذهب اليه الشيخ الرئيس ابن سينا الذي قال بأن جميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون الى غاية وخير ، وليس يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً إلّا في الندرة ، بل لها ترتيب حكمي وليس فيها شيء معطل لا فائدة منه ، فالشر إذاً بمفهوم ابن سينا في أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير . فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب ، لم يمكن ان تكون هذه الأنواع الشريفة فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ، ومعه ، فإفاضته الخير لا توجب ان يترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شراً من ذلك الشر[2].

أما الفيلسوف الفاطمي أحمد حميد الدين الكرماني فيرى ، وهو يتساءل ما الذي يكسب النفس الناطقة السعادة والبقاء ، وما الذي يكسبها الهلاك والشقاوة ؟ وهل ذلك يكون لها من خارجها أم من جهة طبعها الذي منه وجودها ؟ وما هي الشقاوة ؟ وما هي السعادة ؟ فيجيب على هذه الأسئلة مستخدماً أفكاره العرفانية ، ومحللاً إنطلاقاته الفلسفية في مطابقاته العلوية والسفلية فيقول : « ان النفس الناطقة إذا نالت باكتسابها مراتبها التي بين كونها قائمة بالقوة وبين كونها قائمة بالفعل ، وشرب جوهرها ، وانقلبت بقايا ما كان لها من الأمور الطبيعية صورة عقلية كانقلاب حموضة الحصرم بما

---

(١) الفارابي ـ تجريد رسالة الدعاوي القلبية ـ ص (٧) .

(٢) النجاة ـ ص ١٠٢ .

تقبله من التأثيرات . . . ، وحصل لها بذلك البقاء والكمال ، وصارت في درجة الانبعاث الثاني باقية تامة أبدية ، فنقول : إن سبب بقائها أن الموصوف بالأزل والبقاء هو حظيرة القدس التي هي مجمع العقول الإبداعية والانبعاثية التي جعلها الله تبارك وتعالى كذلك ، ولا بقاء للنفس ولا ارتقاء لها إلى درجة العقول الإبداعية والإنبعاثية إلا بالإنتساب الى حظيرة القدس والتعلق بها وقبول فيضها قبولاً تنقلب به ذاتها عقلاً ، فتلك القوى والبركات المفاضة المقبولة هي التي تصير النفس في انقلابها كاملة كالنار للفحم كما قلنا ، وكالخمير للعجين ، مثلاً فتجعلها كما فاضت منه عقلاً وتحفظها من الاستحالة وتصلها به فتبقى البقاء الدائم ، وتحيا الحياة الأبدية التي هي الدوام في الوجود فهي السبب القريب الثاني ، وتلك العقول الإبداعية والانبعاثية التي تفيض منها البركات سارية قواها في الموجودات باعتنائها بأمر عالم الطبيعة والتي هي إذا وجدت نفساً لها أدنى مشابهة أو أدنى مناسبة أفاضت عليها واستبقتها واستخلصتها واستخصتها كاشخاص المخدوم من البشر خادمه إذا ما وجده موافقاً له مناسباً له في عادة أو خلق فيصير ذلك سبباً لبقائه مع مخدومه ، وإن قلنا إنها تتعلق فيوضها تعلق شرار النار بالحراق كان موازناً في المثل لكون الحراق مهيأ لما تفعل فيه النار لقبول مثلها ، كالنفس في تهيئها بما فعلت فيها رسوم الملة لقبول البركات الإلهية ، فهي السبب الأول في بقائها هذا . وقد تفيض على النفس الحية وإن لم تكن لهامناسبة، ولا مشابهة للفيض ما لا يكون ذواتها مشغولة بنوع من أنواع الأمارات الطبيعية المانعة عن قبولها ، مثل الخادم الذي يؤخذ فيربى بما قد جرت به عادة المربي له ما لا تكون قد تمكنت من نفسه عادة أو خلق يمنعه عن قبول ما يراض به فيصير خلوه من العادات المانعة عن ذلك سبباً لكونه وبقائه معه . وإن قلنا

مثل القطن الذي هو لا مبلول بالماء ولا مشغول بما يمنعه عن قبول فعل النار الذي هو اشتعال النار فيه لكان ذلك شبيهاً موازناً ، إلاّ أن الأمر في ذلك يتفق في الأقل ويختص بمثله من يكون نبياً مثل محمد صلى الله عليه وعلى آله الذي يرون انه كان صبياً وكان يرى منه الأفعال الجميلة الحسنة ، ومثل عيسى وإبراهيم عليهما السلام . . . . ، فالنفس بقاؤها متعلق باستفادة العلم من ذوي الوحي ، وأن أفعال انتقالها وأحوالها في تأييدها وتكميلها معوصة من كونها لكونه نهاية ما بلغته ، فإنها تأبى إلا اتباع المزاج بأفعالها ، وتحتاج إلى فرط عناية ورياضة واجتهاد في إلزامها الأمور التي تكسبها السعادة ، كالحطب الرطب مثلاً الذي لا تتعلق به النار إلاّ بعد عناء وتعب . وأما ما يخصها في اكتسابها السعادة من قبل ذاتها فهو أن ذاتها لا تفعل إلا ما يوجدها مزاجها فلا تميل إلاّ إلى ما تقتضيه حالها في تهيئها ، فإن كان المزاج على اعتدال بتهيئها كما ذكرنا ، فمن ذاتها تمتنع عن كثير من الشرور لا امتناعاً كلياًفتنبعث منها الأفعالالجميلة لا انبعاثاً كلياً ، بل بين ذلك وبحسب ما يحصل لها من خارجها من معلم ومشير وقرين يكون به شرفها ، فإن اتفق ان يكون المعلم من حدود الله سبحانه وقواها بالتعليم والحث على العمل والقيام به ، فإنها تتهيأ بذلك وتنجب وتخرج مؤثرة للتقوى والخير في الغاية القصوى ولا تفارق أولياء الله ، ولا أمر حدود دينه ، وإن خلت من الدعاة الراشدين وكانت أفعالها ملتجأة الى ذاتها وقابلة ممن يكون قرينها من أمثالها ، فتطاول الأيام عليها على ذلك يفسدها فتعود فعل السيئات باستمرار عادتها بها ، فإن النفس الحسية ما لم تقوم من خارجها فأمرها إلى انسفال واتضاع ، وإن كان المزاج بعيداً من الاعتدال فمن ذاتها تنبعث الأفعال القبيحة على ما ذكرناه في كتاب (معالم الدين) وذلك ان اكتسابها من قبيل نفسها الحسية المتخيلة ،

وتخيلها بحسب المزاج الذي عنه وجود النفس الحسية وهي غير عارفة إلا بما فيه سعادتها لا بما فيه شقاوتها وفي الممكن أن تتخيل ان الذي يخيل اليها هو الذي يجب ان يكون المصروف إليه العناية وطلبه من مثل ما يوجبه أحكام المزاج من لذيذ غير نافع . . . فيكون ذلك مانعاً إياها عن السعادة ، وكاسباً لها المناحس والمفاسد ، فإن حصل لها من خارجها من يعلمها ويقومها بالزامها الأمور المكتوبة في الملة الشريفة من أوامر الله وسبحانه ومواظبتها عليها فإن تلك الأمور والمناحس كلها تنحل معاقدها وتنقلب الى المساعد والمصالح وإن لم يحصل لها وخلت من داعي دين ومعالم هادٍ هلكت باتباعها أحكام المزاج والمعلمين السوء .

ولذلك نقول إن للنفس صحة وسقماً كالبدن ، فكما أن من الأمراض ما يكون سهلاً سريع الزوال كحمى يوم أو زكام يومين ، وما يكون بطيء الزوال عسير الانقلاع كالاستسقاء وحمى التربع ، ومن الصحة ما يكون كذلك سريع الزوال كصحة الناقه من مرضه . وما يكون بطيء الزوال كصحة الأبدان القوية ، كذلك الحال في صحة النفس ومرضها مثلاً بمثل ، وكما انه ممكن دفع ما يحدث في البدن من جهة الحرارة والبرودة ، وغيرهما من الأمراض بالمعالجة والحمية فيصير البدن بذلك صحيحاً ، فكذلك النفس المريضة بالعادات السيئة والاخلاق الرذلة والاعتقادات الفاسدة الحاصلة لها ممكن رياضتها وتدبيرها في دفع ما حصل لها من الرذائل من جهة مزاجها باتباعها إياه في أفعالها التي هي سقم لها ومرض بما يغيرها ويقلبها الى الصلاح فتصير صحيحة محفوظة . وذلك ان من شأن الرذائل التي تحصل للنفس من قبيل مزاجها وقبيل المعاونين عليها من خارجها من المهوسين والشياطين بلعبهم ولهوهم واتباعهم

أهواءهم في إقامة أغراضها إذا عولجت بلزوم الأوامر الإلهية والسنن المفروضة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وعلى آله كما بيّنا ، انقلبت فضائل كانقلاب الحموضة حلاوة على ما ذكرناه ، وتغيرت الى الصلاح . وكذلك كان فعل نفس البشر عند الغضب والشهوة مثلاً بمثل ، كفعل الحيوانات ، عند توازنها الذي لا يكاد يبطل شيئاً منها في حال كونها قائمة بالفعل ، ولا اكتساب لها بعد هذه الرتبة في ميدان الاكتساب بل تتغير باكتساب السنن الإلهية فتصير متغيرة إلى الصلاح والبقاء »[1] .

الإرادة بين التسيير والتخيير :

إذا ذهبنا إلى ان الإنسان هذا الكائن الحي المليىء بالألغاز ، والأسرار والانفعالات والاستجابات العقلانية له إرادة حرة ولو بمقدار ما ، فلا يزال ميداناً رحباً لاعتراضات الجبريين والقدريين ، وعلى هذا يجب ان يكون تقصينا في مشكلة التسيير والتخيير ، مرتبطاً ارتباطاً كلياً في منحى العقل ، والإرادة في تسيير دفة حياة الإنسان ، وهنا يبرز أمامنا السؤال التالي : هل يملك الإنسان حقاً إرادة حرة ولو الى حد ما ؟ أو عقلاً مفكراً ولو بمقدار ما ؟ .

فإذا قلنا بأن الإنسان بمجمله عقلاً مفكراً ولو بمقدار ما ، لا نكون قد أثرنا في المشاكل الفلسفية أي اعتراض جدي ، أو بالأحرى لا يقبل هذا الأمر أي اعتراض فعلي.

أما إذا قلنا بأن للإنسان إرادة حرة ولو بمقدار ما ، فيكون قولنا هذا موضعاً لانتقادات قاسية وصارمة من قبل أولئك الذين

---

(١) راحة العقل ـ للداعي أحمد حميد الدين الكرماني ص (إذخ ٤٩٩) تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب .

يعتقدون بالجبرية والقدرية ، لأننا حصرنا موضوع التسيير والتخيير مع الزمن في هذا التساؤل الوحيد الذي يهدف هل للإنسان إرادة حرة أم لا ؟ وعندما نثبت حرية الإرادة الإنسانية نكون قد نفينا جميع آراء وحجج الجبرية والقدرية في كل صورها .

ولذا لا بد لنا عندما نتحدث عن الإرادة وحريتها من إيجاد منطلق فلسفي نتوصل به إلى ما نهدف ، أو نرنو إليه ، فالناس كما هو واضح وبينٌ قد تعودوا التحدث أن فلاناً يتمتع بإرادة قوية ، أو أن فلاناً آخر ضعيف الإرادة . وهذا يعني ان الإرادة تقوى وتضعف حسب ماهية الفرد الذي يملك كمية أكبر من الكمية التي يملكها الآخر .

وانطلاقاً من هذه الأفكار فقد تحدثناعن ماهية الإرادة ، وما مقدار قوتها وضعفها لدى الفرد ، وذلك ما أشرنا إليه في الصفحات السابقة ، فلم يعد علينا إلا أن نتحدث عن هذه الإرادة بين التسيير والتخيير لنتوصل إلى الغاية المنشودة من وراء هذه الابحاث التي سوف توصلنا بسلامة إلى القضاء والقدر وما يحيط بهما من غوامض وأسرار .

يرى بعض العلماء الذين تناولوا موضوع التسيير والتخيير في البحث والاستقصاء ، ان هذا الموضوع له من الألغاز ، والأسرار ، التي تلفه من كل جانب . لذا فقد شغل تفكير أصحاب العقول الناهدة إلى المعرفة والكشف عن معرفة جواهر الوجود والأسرار الخفية التي تحيط به . وإذا فرضنا أن أحد هؤلاء العلماء قد توصل الى رفع النقاب عن بعض أجزاء هذا الموضوع ، فهو بلا شك سوف يقف عاجزاً بعد مرات ومرات من التجارب عن الكشف عن بقية الأجزاء .

وانطلاقاً من هذا الرأي لا بد لنا من القول بأن عقل الإنسان الضعيف يظل عاجزاً حائراً تجاه هذه المعجزات ، ولا غرابة في ذلك لأن هذا العقل من صنع هذه المعجزات نفسها ، وهو في ذاته سرها الأكبر ، ولازم لها لزومها له ، باعتباره الصلة الوحيدة التي بمقدورها أن تفسر معالم هذا الكون العجيب .

وليست حرية الاختيار التي تعرضنا لها في غير هذا المكان سوى ابتداء حقيقة كونية ، وهذا لا يعني انه يبرز تعارضاً حقيقياً مع التسيير ، فالتسيير حقيقي ، كالتخيير تماماً . فهما حقيقتان كونيتان واضحتان ، ولكنهما تجتمعان ولا يمكن أن تنفصل احداهما عن الأخرى سواء في أهم المشاكل أم في أسهلها . ولا يمكن ان نذهب مثلاً بأن الإنسان مسيرٌ مرة ومخيرٌ مرة أخرى ، أو أنه مسيرٌ في الأحداث الهامة كالولادة ، والزواج ، والوفاة ، ومخيرٌ في الأحداث البسيطة كالعمل ، والقول والبكاء ، والضحك ، أو انه مخيرٌ عندما تسير أحداث الحياة بحسب رغبته وهواه ، مسيرٌ عندما تسير هذه الأحداث نفسها في اتجاه مضاد لرغبته وهواه ، فمن الخطأ الشائع ما تعوده البعض من أن يسند الأحداث الحسنة إلى إرادته الخاصة ، ويسند الأحداث السيئة إلى إرادة الله تعالى ، أو الى القضاء والقدر ، فهذا هو بعينه الغباء والغرور.

ونرى أن أي نوع من الفصل بين حالات محددة للتسيير ، وأخرى محددة للتخيير لا سند له من الحقيقة ، لأن التسيير والتخيير يكمل أحدهما الآخر في كل حركة من حركات الكون ، فهما لحمة الإرادة يتقاطعان ، في كل خليط من نسيج هذه الإرادة ، واجتماعهما لازم لهذا النسيج ، ولا يتصور حدوث تخيير في أي أمر إلاّ في نطاق تسيير معينٌ يكمله أو يوقفه ويحدّ منه ، وذلك كله رهن

بمدى توافق التخيير مع التسيير الذي هو تعبير في النهاية على نواميس الطبيعة التي تهيمن على سير الأحداث في الحياة حلوها مع مرها معاً في كل مستوى من مستوياتها .

ولكي نؤكد فهم التخيير والتسيير في أسهل عمل يقوم به الإنسان بأسلوب يكاد يكون غير واعي وهو التنفس، فنحن بمقدورنا أن نتنفس بسرعة أو ببطء ، أو ان نتنفس تنفساً سطحياً أو عميقاً ، ولكن كل هذا له آثار فسيولوجية محتومة على صحتناقد لا تظهر سريعاً ، ولكنها تظهر حتمًا بصورة من الصور في يوم من الأيام . فحريتنا في التنفس محكومة في النهاية بنواميس الصحة والمرض ، ومثله حريتنا في تناول الطعام ، وفي العمل ، وفي الفكر وفي أداء كل وظائف الحياة المادية ، والشعورية .

ولهذا كله يمكن أن يقال بأن ما يريده الإنسان - ما دام متسقاً اتساقاً صحيحاً مع نواميس الحياة المادية والشعورية - يريده الله أو ان شئت القدر عن طريق نفس هذه النواميس ، فإرادة الإنسان من إرادة الله ، كما ان هذه النواميس ليست سوى تعبير لا يقبل الشك عن هذه الإرادة الشاملة التي تسمو على كل إرادة أخرى .

أما الحياة السلبية الساكنة ، فليست من إرادة الله في شيء ، بل هي من أفعال الإنسان الخامل المتواكل الذي يريد التنصل من تبعة خموله ، وتواكله ، فيلقي بها على الله تعالى ، وعلى القدر .

وهذا مما يجعلنا نشعر بالانسجام بين التسيير والتخيير ، لذا ينبغي للفرد الإنساني أن يستمد عناصره الأولى من القوى الإلهية العظيمة التي منحها الباري سبحانه وتعالى للنواميس الطبيعية التي تهيمن على الكون كله ، والتي لها صداهاالملموس في حقائق الحياة

الحية التي نعيشها . ولا بد من الإقتناع بوافقية النواميس الروحية ، وبدون هذا الاقتناع يصبح نظام الكون كله عملاً غير خلقي بدون رادع ، أو وازع ، خلقي يحول دون الانفعالات ، والاستجابات الذاتية التي تضر بالفرد وبالمجتمع ككل.

ولا بد لنا هنا من الاعتراف بالإرادة الحرة للإنسانية جمعاء ، لأن هذا الاعتراف يجسد ذروة العقل ، والحكمة ، والمحبة ، والأخاء الواقعي الملموس ، ولما كان الإنسان ككائن حي يتمتع بضمير يقظ ، فبمقدوره أن يشعر ، ويحس بوجود هذه القوى التي تتفاعل في أعماقه ، وفي أعماق القوى الكونية المستمدة قواها من منشئها وموجدها ، وأن تستلهم ولو قبساً ضئيلاً من أوامرها ونـواهيها ، ونعلم في داخل ذاتنا بأننا جزء ضئيل ، أو ذرة صغيرة من القدرة الكلية سيد هذا الكون بما فيه . فالإنسان ينمـو ويزدهـر بفضل قوانينها العليا التأييدية الغير منظورة ، وكما أن هذه القوة العظيمة تحاسب الفرد فتجرف معها جميع نوايا الافراد الخيرة والشريـرة ، وتجمعها في الأماكن المعدة لكل فرد حسب ما قدمت يداه يسهم بها بدون أية مقاومة في تحقيق الغاية المرجوة .

ومن أهم هذه النواميس ، نواميس التطور الدائب للفرد ، وهي من خصائص الإرادة العاملة ، ومن ثم العقل المفكر للفرد البشري وتطوره ، وارتقاء شأنه في صالح الحياة إذا سار على طريق الغـريزة الخلقيـة ، وفي سبيل الفضيلة ، وحـين يكـون في اتجـاه الإنحلال والضياع ، سار في سبيل الرذيلة ، وكلما تطور الفرد في الرقيّ والتطور ، ظهر الفارق الجلي في هذا الاتجاه أو ذاك ، ثم ليست المشكلة في استظهار هذه الحقائق البديهية كلها ، بل هي محاولة التوفيق بينها للوصول الى معرفة حقيقية تظهر موضع الإنسان

من التسيير أو التخيير .

ويمكننا أن نستنتج مما أوردناه آنفاً ، بأن الإنسان بمقدوره أن يكون مسيراً ومخيراً في كل أمر ، وفي أية لحظة من لحظات حياته ، فهو مخيرّ بقدر ما يملكه من إرادة عاقلة حرّة ، وهو مسير بقدر ما هو محكوم بهذا الناموس الطبيعي الذي لا يمكن أن يتخلص منه ، وهو ناموس الأسباب والمسببات ، أو ارتباط النتائج ارتباطاً طبيعياً بمقدماتها ، وارتباط ماضيه بحاضره ، وحاضره بمستقبله ارتباطاً ينطوي على مجموع من النواميس المادية ، والشعور اللازمة للحياة في كل صورها ومستوياتها .

وفي ضوء هذه الأفكار يمكننا أن نجزم بعدم وجود التعارض بين التسيير في معناه العلمي والتخيير إلاّ إذا صحّ إمكان القول بالتعارض بين القطبين الكهربائيين السالب والموجب ، مع أن أحدهما يكمل الآخر ، وكل منهما لازم للآخر ، واجتماعهما معاً لازم لأي نشاط كهربي ، كما ان اجتماع التخيير والتسيير معاً ، لازم لأي نشاط إرادي في هذا الوجود غير المحدود ، وأيا كان مصدر الإرادة بين القوى العاملة فيه سواء أكانت تنتمي الى عالم الشهادة ، أم إلى عالم الغيب ، وسواء أكانت تنتمي الى مستوى الإنسان فيه ، أم الى مستوى أسمى منه ، أم أدنى .

والفصل بين دور التسيير ، ودور التخيير في هذا المستوى ، هو أمر من صنع مداركنا القاصرة فحسب ، نشعر به كما نشعر بانعزال في الإحساس بالمكان عن الإحساس بالزمان ، فيظهر لنا المكان مصدراً لتقييد حركاتنا ، ويظهر لنا الزمان مصدراً لإحساسنا بمضي الوقت ، ويسيرنا نحو الفناء . وذلك مع أن الطبيعة لا تعرف إلاّ حرية الحركة ، وإلاّ القدرة على البقاء ، فهي لا تعرف مكاناً يقيد

نشاطها ، ولا فناء يتهدد وجودها . أي لا تعرف زماناً ولا مكاناً ، ولا كياناً حقيقياً لها .

والتسيير بموجب نواميس الطبيعة وهي لا تخرق ، والتخيير بمقتضى الإرادة العاملة الحرة التي قد تعارض هذه النواميس ، وقد يمثلان صورة من التناقض الظاهري الذي لاحظه بعض العلماء في نواميس الحياة . هذا التناقض الذي ينحل في أمر جديد فهو تناقض حسي ولفظي فقط ، كالقول بأن المكان موجود وغير موجود ، المادة شيء وليست شيئاً . فهما موجودان في مستوى معين للوجود غير موجودين في مستوى آخر له ، لأنهما في واقع الأمر متداخلان تماماً في حقائق الطبيعية حسبما وصلت اليه الفلسفة عن طريق الإلهام من قدم ، ثم أثبتته الرياضة الحديثة ، وبخاصة النظرية النسبية في اهتدائها للبعد الرابع الذي يندمج فيه الزمان مع المكان في حقيقة كونية واحدة تمثل أسلوب الحياة الحقيقي ، وهو رباعي الأبعاد كما سبق آنفاً .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن إحساسنا المنعزل بالمادة عن الفراغ ، مع أن المادة أصبحت تمثل الآن فراغاً أثيرياً ، والفراغ الأثيري أصبح يمثل مادة حقيقية . ومثله يمكن أن نلاحظ عن احساسنا المنعزل بالحركة عن السكون مع انهما متداخلان معاً ، وما يظهر لنا صلباً ساكناً كالمادة الصلبة ، متحرك في حقيقته في صورة اهتزازات . فاجتماع الزمان بالمكان ، واجتماع المادة بالفراغ ، واجتماع السكون بالحركة ، كل ذلك معاً لازم لنجاح الحياة كاجتماع التسيير والتخيير ، ولا محل للفصل بينهما في نواميس الحياة ، ولا لأن نتصور أن بينهما تضارباً محتوماً ، فلا ينفي أحدهما لآخر ، بل يكمله ويتداخل فيه ، حتى وإن ظهر لحواسنا القاصرة أن

ثمة تضارباً بينهما. فانقسم العلماء الى مؤمن بالتخيير، وآخر مؤمن بالتسيير، وبدا لعدد منهم أنه لا محل لإمكان التوفيق بينهما.

انسجام التسيير والتخيير:

إذا كانت مشكلة التسيير والتخيير من الألغاز المعقدة التي لا يزال العلم عاجزاً عن اكتناف كنهها، وسبر أغوارها، فلا بد لنا من أن نتعرض لانسجام التسيير والتخيير إذا كان هذا الانسجام يعطينا الدليل الواقعي على مدى الروابط التي تربط التسيير والتخيير بعضهما مع بعض، إذا كان بالفعل هنالك أية رابطة تربط بينهما. فإذا نجحنا في كشف النقاب عن العلاقة التي تشد هذين الأمرين، فقد نتوصل الى الغاية المثلى، ولا غرابة في ذلك لأن العقل البشري في ذاته مفطور على التحليل، والاستقصاء، والمناقشة.

ومما لا شك فيه بأن العقل البشري الذي توصل إلى اكتشاف الفضاء، وتوصل الى التنقل بين الكواكب، والأفلاك، فقد يتمكن من الوصول إلى ماهية التسيير، والتخيير، بكل سهولة ويسر.

ومن الطبيعي ان حرية الاختيار، تنطلق من حقيقة كونية لا تتعارض بصورة، أو بأخرى، مع حرية التسيير، لأن التسيير بشكله العقلاني، لا يختلف عن حرية التخيير، فهما بطبعهما حقيقتان كونيتان واضحتان، ولا يمكن أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، سواء في أخطر المشاكل أو أسهلها. وعلى سبيل المثال لا يمكننا أن نقول بأن الإنسان مسيّر مرة، ومخير أخرى، أو مسيرٌ في الأحداث الهامة، ومخيرٌ في الأحداث البسيطة، أو أنه مخيرٌ عندما تسير أحداث الحياة بحسب رغبته وأهوائه، ومسيّر أيضاً عندما تسير هذه الأحداث نفسها في اتجاه مضاد لرغبته وأهوائه، ومما لا شك فيه بأن البعض يسند المشاكل الحسنة إلى إرادته الخاصة، والأحداث

السيئة يسندها إلى ارادة الله تعالى ، أو الى القضاء والقدر .

وإذا ما حاولنا أن نجرب الفصل بين حالات محددة للتسيير ، وحالات أخرى محددة للتخيير ، لا نستطيع القيام بهذه المهمة لأنها تناقض الحقيقة ، وتبتعد عن المنطق الواقعي ، باعتبار ان التسيير والتخيير ، يتمم كل منهما الآخر في كل حركة من حركات الوجود والموجودات ، كونهما لا ينفصلان عن حقيقة الإرادة ، ولا تفاعلاتها ، ولا استجاباتها وتأثيرها المنطقي على سلوك الإنسان في حياته اليومية .

ولا نستطيع أن نتصور ، أو نفكر أبداً ، بأن نفصل بين هذين الأمرين إلاّ في مجال تسيير معينٌ ، أو تخيير محدد ، وكله رهن بمدى انسجام التخيير مع التسيير الذي يجسد في النهاية القوة الخلاقة التي أوجدت من ذاتها هذه الموجودات بخيرها وشرها ، وما يتفاعل في أعماقها من قيم مثالية كاملة ، وقيم دنيئة ، أو منهارة ، تعبر عن الأخلاق السيئة التي تسبب لصاحبها المزيد من المشاكل ، والتعقيدات .

الصراع بين التسيير والتخيير

لا يزال الصراع مشتعلاً بين نظريات التسيير والتخيير منذ وجود هذا الإنسان في عالم الكون والفساد ، وهو مسيّر ومخيّر في كل أمر ، وفي كل لحظة من لحظات حياته المليئة بالمفاجآت ، والمصاعب ، والعقبات ، التي قد تحول دون بلوغه الهدف الأسمى الذي ينهد إليه الفرد في انفعالاته واستجاباته السلوكية ، والاجتماعي ، والاخلاقية ، والتعاملية ، مع غيره من أبناء هذا المجتمع الذي يعيش وفق مناقب سامية تهدف إلى إسعاده وطمأنينته ، واستقراره . وهو مسيرٌ بقدر ما هو محكوم بهذا الناموس

الطبيعي الذي لا يقدر أن يتخلف عنه ، أو يفلت منه ، وهو ناموس الحياة الإنسانية بأسباهبا ومسبباتها ، وأرتباط النتائج بعضها مع بعض ارتباطاً طبيعياً ، بقدمها وحاضرها الحاوي على جميع النواميس الماضية ، المادية والشعورية ، اللازمة لها في كل انفعالاتها واستجاباتها ، وفي جميع صورها ومستوياتها . وبالتالي ارتباط ماضي الفرد البعيد بحاضره الآني ، أو حاضره المستقبلي ، وربما مستقبله البعيد ، فإنها سلسلة معقدة على نواميس جمة ، وعلى صعيد كل المستويات والمستلزمات .

ومن هذه الآراء فلا يمكننا أن نقول بأن التسيير متعارض مع التخيير بل هما لازمان لبعضهما البعض لوجود ارادة حرة للفرد في هذا الوجود الغير محدود ، ومن أية جهة كانت مصدر الإرادة فيه ، سواء أكانت تنتمي الى عالم الشهادة ، أم إلى عالم غيبي مجهول ، أو أكانت تنتمي الى مستوى الانسان ، أم إلى أسمى وأرفع منه ، أو أدنى ، فانها تؤلف بالنهاية إرادته . ولنعطي مثلاً على ذلك : بما ان الكهرباء هي مؤلفة من قطبين سلبي وإيجابي ، فانهما يكملان بعضهما البعض لإيجاد النور ، وباجتماعهما يكون المولد الكهربائي تاماً كاملاً ، يولد ويعطي ، واذا امتنع أحد عن الآخر فلا مولد ، ولا نور . وهكذا الفرد الإنساني حر في التسيير والتخيير ، والفصل بينهما في هذا المجال هو من صنع مدارك الانسان العاجزة عن الاستيعاب ، وانعزال الاحساس بالمكان عن الاحساس بالزمان . وهكذا يبدو لنا المكان مصدراً لتقييد حركاتنا ، والزمان مصدراً لاحساسنا بمضي الوقت ، ويسير بنا نحو الفناء والعدم .

وبالرغم من ذلك نعلم بأن الطبيعة لا تعرف الا الحركة منذ القدم ، والقدرة على البقاء ، لا أحد يقيدها ، ولا أحداً يشل من

حركتها ، ولا شيء البتة يهدد فناؤها ، وهي لا تعرف زماناً ، أو مكاناً ، ولا كياناً حقيقياً سوى انها تدور في فلك ومحيط يحيط بها من كل جانب تعلمه وتحسه وتدركه ، وهو يولد فيها الحركة والنشاط والازدهار الطبيعي الحقيقي .

وقد لاحظ الفيلسوف الالماني « هيغل » أن العقل الخالق ، كالعقل المتصور في الانسان ، يبدأ بما هو أكثر تجرداً وأقل ادراكاً ، أي بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئاً ، مثلهما مثل الوجود في رأس المنطق ، وهذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعي والقوة الدافقة ، وهو ينحل في « الحركة » التي تقسم المادة إلى وحدات متمايزة وتكون منها السماء . إن تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التي تخطوها الطبيعة من طريق « التشخص » توزيع المادة وانتظامها في السماء يمثلان مقولات الكم .

والنزوع المنبث في الطبيعة يبدو في الجاذبية التي تحقق فكرة التناسب ، وتجعل من العالم جسماً حياً . السماء مجتمع ابتدائي يشبه من بعيد المجتمع الانساني ، وتتنوع المادة تنوعاً كيفياً فيظهر النور تعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض في الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف في المركبات .

فعلماء الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة ، والتغير الجوهري ، ثم تظهر من القوى الفيزيقية والكيميائية ، الكائنات الحية التي هي مجاميع مركزة ، لا بمعنى انها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال ، و الروح ، بواسطة المادة .[1]

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ـ هيغل ـ الدكتور يوسف كرم ص (٢٧٨ ـ ٢٧٩) .

ذلك من هذا . . الخ . ويضيف ان كل اثبات يتضمن نفياً ، وكل نفي يتضمن اثباتاً . وهو يطبق قانونه هذا على كل موضوع بغير استثناء .

واذا ذهبنا الى ما ذهب اليه « هيغل » لا نعكست نظرتنا للحياة رأساً على عقب ، لأن قانون التناقض الذي نفهمه ، بأنه القانون الذي يؤكد ان الشيء يستحي ، أن يوجد أو لا يوجد في آن واحد ، لذا يجب حسب مفهوم هيغل أن تنسجم هذه المتناقضات والتي ترى ان كل شيء يكون أو لا يكون ، ولا حقيقة الا لمجموعة أجزاء متحدة في كل ، ولابد لكل جزء من الاتصال بذلك الكل لكي يكتسب شكله ، لأن الشكل اذا اعتزل وانفرد ضاعت حقيقته ووجوده ، وكل شيء مرحلة فانية زائلة توصله الى غيره .[1]

وفي ضوء هذه الآراء الهيغلية يمكننا أن نقول : فالتسيير بموجب النواميس الطبيعية لا تخرق أبداً ، والتخيير بموجب الإرادة الفاعلة الحرة التي قد تعارض هذه النواميس ، وربما يمثلان نوعاً من التناقض الذي لاحظه هيغل كما لاحظه غيره من الفلاسفة السابقين ، هذا التناقض الذي يعني تناقض من ناحية اللفظ والحس ، كالقول بأن المكان موجود وغير موجود . والمادة شيء وليست شيئاً .

فهما موجودان في مستوى آخر له ، لأنهما في واقع الأمر متداخلان تماماً في واقع الطبيعة ، كما لاحظته الفلسفة منذ القدم عن طريق الالهام ، ثم أكدته الرياضة الحديثة وخاصة النظرية النسبية

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة ـ هيغل ـ أحمد امين وزكي نجيب محمد ص (٢٤٢) .

التي قالت بالبعد الرابع الذي ينصهر فيه الزمان مع المكان في حقيقة كونية واحدة تجسد أسلوب الحياة الحقيقية .

ونستخلص من كل هذا ان اجتماع الزمان بالمكان ، واجتماع المادة بالفراغ ، واجتماع السكون بالحرمة ، كل ذلك لازم لنجاح الحياة تماماً ، كاجتماع التسيير والتخيير ؛ ولا محل لهما للفصل في نواميس الحياة ، ولا نقدر أن نتصور بينهما تناقضاً محتوماً ، ولا ينكر أحدهما الآخر بل يكمله ويتداخل فيه حتى وان ظهر لحواسنا القاصرة ان ثمة تضارباً بينهما . فانقسم الفلاسفة بوجه عام الى مؤمن بالتخيير ، وآخر مؤمن بالتسيير ، ثم بدا لعدد منهم أنه لا محل لإمكان التوفيق بينهما . وسنتحدث فيما يلي من صفحات عن علاقة التخيير والتسيير بالقضاء والقدر ، وما مدى الترابط بينهما .

القضاء والقدر

معرفة القضاء والقدر وما يرتبط بهما من انفعالات ، واستجابات ، داخلية وخارجية ، في الانسان البشري من المشاكل العويصة التي لا يزال الانسان يبحث بعمق ، محاولاً كشف كنهها لسبر أغوارهما ، واستخراج ما يتكوكب في أعماقهما من جواهر قد تنير له الطريق للوصول الى القدرة العلوية التي تسيطر سيطرة تامة على مجمل أساليب معيشته ، وحياته في عالم الكون والفساد .

ولما كان القدر هو تقدير المبدع سبحانه الأشياء على الصورة التي هي بها ، أشياء خارجة من العدم الى الوجود مرتبة في أماكنها لا يتجاوز بعضها بعضاً ، منتظمة انتظام الحكمة ، ونظام التركيب لا يسبق بعضها بعضاً ، فالأول لا يكون متأخراً ، والمتأخر لا يكون أولاً حسب رأي جماعة اخوان الصفاء الذين يفسرون القدر على أنه

ليس سوى وضع الشيء في موضعه اللائق به ، وكونه في مكان يحس كونه فيه . وأما القضاء فهو ما أوجب في الحكمة من العناية بالعالم من تكليف الاستطاعة الموجودة فيهم .

وقبل أن نغوص في أعماق الأفكار المتباينة المتناقضة التي تناولت مشكلة القضاء والقدر بالنقاش والتحليل والتضارب ، نتلفت الى هذه المشكلة في الاسلام ، وغيره من المذاهب ، والاديان المساوية ، التي لا تزال حتى هذا العصر المتطور ، تجادل وتناقش ، للتوصل الى الحقيقة الكامنة وراء هذه المشكلة .

واذا ما تصفحنا ما دار حول القضاء والقدر من آراء وأفكار أطلقها بعض المذاهب الاسلامية ، نلاحظ ان هؤلاء انطلقوا من أفكارهم حول اليوم الآخر الى التفتيش عن ماهية القضاء والقدر ، مما أدى الى إتساع شقة الخلاف بين علماء المسلمين ، لتضارب أفكارهم وتباينها حول هذا الموضوع الشائك ، فكثرت الاسئلة وتعددت الأجوبة التي لا تخرج عن كونها استنتاجات ، واستنباطات لا تفي الموضوع حقه .

وإذا أردنا أن نسأل كما سأل غيرنا من علماء المسلمين في السابق واللاحق ، كيف قدَّر الله على المؤمن أن يؤمن ويفعل الخير ، فيجزيه على هذا الفعل الذي فعله ، وبنفس الوقت قدّر أيضاً على الشرير فعل الشر ، ودفعه إلى الغوص في لجج الشرور ، ثم يعمد سبحانه وتعالى إلى معاقبته على ما قدره هو نفسه عليه ؟ .

وهنا لا بد لنا من القول بصراحة ووضوح ، مقتدين بما رآه بعض العلماء ، ان الله تعالى يجبر الانسان على فعل الحسن أو السيء ، أي الخير والشر ، ففي تصرفه هذا مع الخير محاباة ، ومع

الشر مجافاة للعدل ، وانزال للظلم ، لأنه هو الذي قدر ما قدر ، فأثاب وعاقب . وهذا يدلنا على أن فاعل الخير وفاعل الشر ، مجبرين على فعل ما فعلا ، فالثواب هنا لا يكون عدلاً بالمعنى الصحيح لكلمة عدل ، والعقاب يكون ظلمًا وتعسفاً .

من هنا ومن هذه المنطلقات كان تباين آراء المسلمين . . فأهل السنة وقفوا موقف التسليم بالقضاء والقدر ، معتمدين على ما جاء في كتاب الله ، وعلى ما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام ، معتبرين ان قضاء الله وقدره ، لا يناقضان دين الله وشرعه ، لأن القضاء والقدر ، والدين ، والشرع ، صفات الله تعالى ، وهذه الصفات لا يمكن رفضها أو دفعها ، لأنها كلها من الله ، وهو المعيذ من نفسه بنفسه كما قال صلى الله عليه وآله وسلم : (أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك) فرضاؤه تعالى وان استعاذ به من سخطه ، فإنه لا يبطله ولا يدفعه ، وإنما يدفع تعلقه بالمستعيد ، أي أن الرضا يدفع ويرفع عن الذي استعاذ به من سخط الله عنه ، وان تعلق السخط بأعداء الله باقٍ ، غير زائل عنهم . وتوضيح المعنى ان الله تعالى ساخط على العاصين والكافرين ، فإذا شخص استعاذ برضاء الله من سخطه ، أي طلب من الله أن يرضى عنه ، ويرفع سخطه عنه ، فهذا الطلب يرفع سخط الله عن العبد الذي طلب برضاه رفع سخطه عنه فقط دون بقية العاصين والكافرين ، وهكذا أمره تعالى وقدره سواء ، فإن امره لا يبطل قدره ، وكذا قدره لا يبطل أمره ، ولكن يدفع ما قضاه وقدره بما أمر به ، وهذا من قبيل قضاء الله بقضاء الله[1] .

---

(١) كتاب (القضاء والقدر) ـ تأليف عبد الغني حمادة ـ ص ٢٨

ومما يرويه السيوطي في كتابه (صون النطق والكلام عن منّ المنطق والكلام) قال: «واخرج من طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر، فخرج مغضباً حتى وقف عليهم فقال: يا قوم، بهذا ضلّت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض، وان القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضاً، ما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به».

وروي عن أبي هريرة انه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى أحمرّ وجهه ثم قال: «أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حتى تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا».

ومما يروى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال: الناظر الى القدر كالناظر إلى عين الشمس، كلما ازداد نظراً ازداد تحيراً. لقد خرج رسول الله على أصحابه وهم يختصمون بالقدر، فغضب رسول الله واحمر وجهه الشريف من أجل الخوض في القدر احمراراً شديداً، وقال: «أبهذا أُمرتم أو لهذا خلقتم تضربون القرآن بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم».

وقال صلى الله عليه وسلم: «اذا ذكر القدر فأمسكوا» أي عن الخوض فيه وعن محاورة أهله[1].

وكما قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قارب بلدة فيها

---

(١) كتاب (القضاء والقدر) ـ تأليف عبد الغني حمادة ـ ص ٥٠.

طاعون ، رجع فقيل له أتهرب من قضاء الله تعالى ؟ فقال : أهرب من قضائه إلى قضائه . فإنه هرب من الطاعون امتثالاً لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم القائل : « إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوا عليه ، وإذا وقع وأنتم في أرض فلا تخرجوا منها فراراً » . أي فإن ذلك حرام لأنه فرار من القدر وهو لا ينفع لأن الله تعالى أمر أن لا يتعرض الشخص للهلاك أو البلاء وان كان لا نجاة من القضاء والقدر إلّا انه من باب الحذر الذي شرعه الله تعالى وأمر به لئلا يقول القائل لو لم أدخل لم أمرض ، ولو لم يدخل فلان لم يمت[1] .

واذا ما تصفحنا التاريخ الإسلامي بصورة عامة ، نلاحظ ان الصحابة لم يغفلوا مشكلة القضاء والقدر ، بل بحثوا المشكلة واختلفوا فيها اختلافاً ظاهراً بيّناً حتى جاء الرسول عليه الصلاة والسلام فنهاهم عن الخوض في غمار هذه المشكلة العويصة باعتبارها شجرة عقيمة لا تعطي أية نتيجة لمن يحاول أن يقتطف من ثمراتها أية ثمرة . لذلك فقد امتنعوا عن الخوض في هذه المشكلة ، واعتبروا القضاء والقدر من الأمور العلوية التي ترتبط ارتباطاً كلياً بالخالق سبحانه وتعالى ، لذا يجب الإطمئنان إليها والقبول بها تسليمًا بأن الله سبحانه وتعالى لا يمنح العبد إلّا ما هو خير لنفسه ودعامه لإيمانه .

وعندما سئل إبن تيمية عن اختلاف المسلمين في ماهية القضاء والقدر ، قال : (الجماعة الذين اختلفوا في قضاء الله وقدره ، وخيره وشره ، منهم من يرى أن الخير من الله تعالى ، والشر من

---

(١) كتاب (القضاء والقدر) عبد الغني حمادة ـ ص ٢٨ .

النفس خاصة . فإن أهل السنة ، والجماعة يذهبون إلى ان الله تعالى خالق كل شيء ، وربه ومليكه ، لا رب غيره ، ولا خالق سواه ، وما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وهو على كل شيء قدير ، وبكل شيء عليم . والعبد مأمور بطاعة الله وطاعة رسوله ، نهى عن معصية الله ومعصية رسوله ، فإن أطاع كان ذلك نعمة ، وإن عصى كان مستحقاً للذم والعقاب ، وكان لله عليه الحجة البالغة ، ولا حجية لأحد على الله تعالى وكل ذلك كائن بقضاء الله وقدره ، ومشيئته وقدرته ، لكن يحب الطاعة ويأمر بها ، ويثيب أهلها على فعلها ويكرمهم ، ويبغض المعصية ، وينهي عنها ويعاقب أهلها ويهينهم . وما يصيب العبد من النعم ، فالله أنعم بها عليه ، وما يصيبه من الشر ، فبذنوبه ومعاصيه ، كما قال تعالى : ﴿ **وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم**﴾[1] وقال تعالى : ﴿ **ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك**﴾[2] .

ومما يروى في الصحيحين عن الإمام علي بن أبي طالب انه قال : « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بقيع الغرقد في جنازة فقال : ما منكم أحد إلاّ قد كتب مقعده من النار ، ومقعده من الجنة . فقالوا : يا رسول الله ، أفلا نتكل على الكتاب وندع العمل ؟ فقال : اعملوا فكل ميسّر لما خلق له ، أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة ، وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ **فأما من أعطي واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل**

---

(١) سورة إبراهيم آية ٤ .

(٢) مجموعة فتاوي أبن تيمية ج ٨ ـ ص (٦٣ ـ ٦٤) .

واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾[1] .

ويبدو أن إبن تيمية قد أطلع على هذه الأحاديث ، أو قرأها في بعض الكتب ، فعلق عليها قائلاً : إن الله سبحانه وتعالى يعلم الأمور على ما هي عليه ، وهو قد جعل للأشياء أسباباً تكون بها ، فيعلم أنها تكون بتلك الأسباب كما يعلم ان هذا يولد له بأن يطأ أمرأة فيحبلها ، فلو قال هذا إذا علم الله أنه يولد لي فلا حاجة إلى الوطء ، وكذلك إذا علم ان هذا ينبت له من الزرع بما يسقيه من الماء ، ويبذره من الحب ، فلو قال : إذا علم انه سيكون فلا حاجة الى البذر كان جاهلاً ضالاً ، لأن الله علم انه سيكون بذلك ، وكذلك إذا علم الله أن هذا يشبع بالأكل ، وهذا يروى بالشرب ، وهذا يموت بالقتل ، فلا بد من الأسباب التي علم الله ان هذه الأمور تكون بها »[2] .

ومن الملاحظ ان الصحابة بعد ان نهاهم الرسول عن الخوض في مشكلة القضاء والقدر ، قد سلموا بالأمر ، وعزفوا عن معالجة هذه المشكلة في السر والعلانية خشية ان يخالفوا ما نهاهم الرسول عنه ، ولكن المشكلة عادت إلى الميدان في العهد الأموي ، فاندفع بعض الصحابة وبعض العلماء والفقهاء ، الذين دخلوا الدين الإسلامي من جديد بعد ان كانوا يعتقدون معتقدات أخرى ، فازداد الخلاف بين الجماعات الإسلامية ، وراح الناس يكفرون بعضهم بعضاً ، ويخالفون آراء بعضهم البعض . وهنا لا بد لنا من الإتيان على الحديث الذي رُوي في هذا المجال عن لسان الإمام علي

(١) الآية : ٤و٥و٦و٧و٨و٩و١٠ سورة الليل .
(٢) فتاوي ابن تيمية ـ ج ٨ ـ ص (٦٥ ـ ٦٨) .

ابن أبي طالب حيث يقال ان شيخاً من الشيوخ سأل الإمام عليٍّ وهو منصرفاً من صفين بقوله : أخبرنا عن سيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره أم لا ؟ فقال علي : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً ، ولا هبطنا وادياً ، ولا علونا قلعة ، إلّا بقضائه وقدره . فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ، ما أرى لي من الأجر شيئاً . فقال له : مه أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا إليها مضطرين . فقال الشيخ : كيف والقضاء والقدر ساقنا ؟ ، فقال علي عليه السلام : ويحكم لعلك ظننت قضاء لازماً ، وقدراً محتوماً ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهي ، ولما كانت تأتي لأئمة من الله لمذنب ، ولا محمدة لمحسن ، أولى بالمدح من المسيىء ، ولا المسيىء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان ، وجنود الشياطين ، وشهود الزور ، وأهل العمى عن الصواب في الأمور ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها .

ان الله أمر تخييراً ، ونهى تحذيراً ، وكلف يسيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع مستكرهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ، ﴿**ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار**﴾[1] . قال الشيخ : وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلّا بهما ؟ قال : هو الأمر من الله ، والحكم ، ثم تلى قوله تعالى : ﴿ **وقضى ربك ألا تعبد إلّا إياه وبالوالدين**

---

(١) سورة ص ، آية ٢٧ .

إحساناً﴾[1] فنهض الشيخ من مقامه مسروراً محبوراً بما سمع[2] .

ومما يروى أيضاً عن لسان علي بن أبي طالب عليه السلام حول القضاء والقدر ، ان رجلاً سأله عن القضاء والقدر فقال له : إنه طريق مظلم لا تسلكه . فأعاد عليه السؤال ، فقال له : بحر عميق لا تلجه . فأعاد عليه السؤال ، فقال له : سر الله قد خفي عليك فلا تفشه .

وأيضاً سأل رجل آخر سيدنا علي عليه السلام ، عن القضاء والقدر ، فأعرض عنه أربع مرات ، ثم الحّ بالسؤال فقال له علي عليه السلام : لما خلقك الله تعالى خلقك كيف يشاء هو أم كيف تشاء أنت ؟ فقال الرجل : بل كيف يشاء هو ، قال علي : فيحييك كيف يشاء هو أم كيف تشاء أنت ؟ فقال الرجل : بل كيف يشاء هو . قال علي : فيميتك كيف يشاء هو أم كيف تشاء أنت ؟ فقال الرجل : بل كيف يشاء هو . قال علي : فيبعثك كيف يشاء هو أم كيف تشاء أنت ؟ ، قال الرجل : بل كيف يشاء هو ، قال علي : فيحاسبك كيف يشاء هو أم كيف تشاء أنت ؟ ، قال الرجل : بل كيف يشاء هو . فقال له علي اذهب ولا تعترض ، وقل ما قاله أهل العلم : (إن الله علم ما سوف تختاره لنفسك من الأعمال والأقوال فكتبه عليك) . كمثل رجل ركب غصناً من شجرة وصار يقطعه وانت تنظر اليه ، وعلمت أنه سيقطعه ، فقطعه ووقع على الأرض بسبب قطع الغصن الراكب عليه ، فهل أعلمك بقطعه أمره بقطع الغصن كلا ، لم يأمره ، وكذا إذا علمت أن أحمد سيسافر غداً ، ثم

---

(١) سورة : الإسراء . آية ٢٣ .

(٢) لسان الميزان ـ للذهبي ـ ص ٣٣٥ ـ طبعة حيدر آباد .

سافر ، فهل أعلمك بسفره أمره بالسفر وأوجب سفره كلا ، لم يأمره بالسفر ولا أوجب عليه السفر .

وانطلاقاً من هذه الروايات والأحاديث المروية ، يمكننا أن نستنتج بأن القضاء والقدر قد أخذا مجالاً واسعاً من التفكير الإسلامي ، خاصة بعد وفاة الرسول وتعاقب الخلفاء والأسر على حكم الدولة الإسلامية بعد اتساع رقعتها .

ومن الطبيعي أن يؤدي اتساع هذا المجال إلى اندلاع الخلاف والتناقض ، والتضارب ، بين الآراء والأفكار الإسلامية مما أدى الى انشقاق الصف الإسلامي وظهور مذاهب ، وفرق عديدة ، منها القدرية والجبرية والمعتزلة والشيعة الإمامية بكافة مذاهبها .

ويحسن بنا ما دمنا نتحدث عن القضاء والقدر في الإسلام ، أن نعرض لبعض الآراء والنصوص التي ذكرت في هذا السبيل حتى يكون بحثنا وافياً وكافياً .

ولما كانت القدرية أولى فرقة من الفرق الإسلامية التي عالجت هذه المشكلة ، فذهبت إلى أن كل فعل يصدر عن الإنسان خيراً كان ، أو شراً ، فهو مخلوق له وحده ، بعد ان قدره بعلمه ، وتحرك نحوه بإرادته ، من دون أن يكون لعلم الله ، أو إرادته ، دخالة في تقديره وإرادته ، وهذا يعني انهم ينفون القدر عن الله سبحانه وتعالى ، وأثبتوه لفعل الإنسان ، لذلك فالانسان حرّ في فعله سواء أكان هذا الفعل خيراً أم شراً ، ومن حقه الإختيار المطلق لأن الله تعالى بنظرهم لن يجبر الإنسان على فعل الشر ، ثم بالتالي يعاقبه عليه . وهذا يعني ان الله يصبح ظالماً عندما يجزي الإنسان على فعل ليس فعله ، وتعالى عز وجل ان يكون ظالماً ، لأن للعبد الحرية المطلقة في الفعل الذي يشاء ، وله حق الاختيار التام فيما يشاء .

وتقول القدرية بأن المعاصي ليست من الأمور التي يقبلها الله ، ولا يرضى عنها ، ولا دخل لها بقضائه وقدره ، بل هي خارجة عن قضائه وقدره ، وعن مشيئته ، خلقه . بل أوجدها الإنسان نفسه دون ربه . ثم ذهبوا إلى ان الناس مأمورون بالرضاء بالقضاء والقدر ، كما هم مأمورون بالإبتعاد عن هذه المعاصي كونها ليست بقضاء الله تعالى وقدره ، إذ الرضا والقضاء متلازمان ، كما أن محبته تعالى لما خلق ومشيئته ، متلازمان ، لا ينفك احدهما عن الآخر .

وما دام العبد حسب رأي القدرية إذا لم يكن قادراً على فعل ما يفعل، وترك ما لا يريد أن يفعله لما كان موضع التكليف ، فالمكلف يجب ان يكون حراً مطلق الحرية ، مختاراً تام الاختيار حتى يكون أهلاً للتكليف ، وإلاّ بطل التكليف ، ويتبعه بطلان العقوبة والمثوبة ، لأن مسلوب الإرادة والحرية والاختيار ، لا يحاسب : ﴿ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾ . فما كان في قدرته من الأفعال هو الذي يكلف به ، وما كان خارجها فهو غير مكلف به ، مثل الحركة الإرادية وغير الإرادية . فالحرية الإرادية كالسيروالأكل وفعل ما يقدر عليه هي التي تجعله موضع التكليف ، وغير الإرادية مثل الارتفاع بجسمه من غير رافع أمر لا يدخل في مدار التكليف .

ويلاحظ ان المعتزلة الذين وافقوا القدرية على بعض هذه المنطلقات قد تصدوا للقدرية وخالفوهم في بعض الأسس التي حاولوا فيها نفي الظلم عن الله سبحانه وتعالى . فذهبوا الى ان الله هو خالق أفعال العباد ، لذا ينفون القدر عن الله ويثبتونه للعبد . والاختلاف كان حول قدرته على فعل الظلم فهم ينفون استطاعة الله فعل الشر ، وعدم قدرته على ظلم أحد أصلاً ، باعتبار ان فاعل

العدل لا يمكن ان نصف قدرته على فعل الظلم ، وذلك كونه لا يفعله لحكمته ورحمته ، فالظلم ناتج عن النقص ، والنقص لا يجوز على الله تعالى كون القدرة تقوم على النقيضين ، على الفعل وعلى ضده ، حيث لا يقدر ان يفعل العدل من لا يقدر على الجور . وهذا الرأي يقودنا الى التكليف الذي يعني إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة ، ولذلك لا يقال كلفت فلاناً أكل شيء طيب كما يقال كلفته المشي[1] . والمراد هنا ، المريد هو الله ، والمكلف هو الإنسان ذو القدرة والمسؤولية الكاملتان في الناحيتان الدينية والقانونية . والفعل المراد ربما يعرف بواسطة السمع ، فيرد نصّ يبين فيه إرادة الله ، كما قد يعلم عن طريق العقل الذي يوجب بعض الواجبات التي لا يغير أمر الله أو نهيه من وجوبه شيئاً . فإذا قضى العقل بتوحيد الخالق وأتى السمع بالنهي عنه لم يخرج التوحيد بكونه واجباً .

ولما كان القصد من التكليف كما يعتقد المعتزلة تعريض المكلف للثواب ، وجب ان يكون الأخير قادراً على القيام بما كلف أو على تركه ، وإلّا بطل أن يكون الله عادلاً ، لأن تكليف ما لا يطاق تعسّف وظلم . وينجلي عدل الله في تمكين المكلف وما يستتبعه من تساوي المكَلفين .

إن عدل الله يوجب إيجاد الإنسان حر الإرادة لاعتباره مسؤولاً عن فعل المعروف وتجنب المنكر . ولا بد للمكلف من أن يكون قادراً ممكناً بالآلات التي يتم بواسطتها تحقيق قدراته ، كالجوارح أو

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ للقاضي عبد الجبار ـ ج ١١ ـ ص ٢٩٣ .

ما يصطنعه من الآلات ، وما يحصله من المعارف . ولا بد أيضاً من تجهيزه بالعقل ليعلم بما كلّف ، وليصح منه القصد الى القيام به ومعرفة أنه قد أدى ما كلف ، إذ لا يحسن من الله أن يريد الفعل من المجانين والعجزة[1] .

إذا قلنا بأن التكليف كان يشتمل على مشقة في أداء الفعل المراد ، فهذه لا تحدث إلاّ إذا كان المكلف مشتهياً لأمور مبتعداً بالطبع عن أمور أخرى ، كاشتهاء اللذة والابتعاد عن الألم ، لذلك وجب أن يجعله الله مشتهياً مبتعداً بالطبع ، فيلحقه الغم أو المشقة عند عدوله عن المشتهى بالإرادة أو الألم عند اختيار ما يستحق به الثواب ، إذاً ، لا بد أخيراً من كونه مريداً بإرادة حرة قادرة على الاختيار بين أمرين ، فيريد الفعل لا لأنه يشتهي بل لسبب معقول[2] .

وانطلاقاً من هذه الصفات التي أظهرها المعتزلة للمكلف ، تبدو لنا الحرية كمبرر حقيقي للتكليف ، وبالتالي لعدل الله ، في إثابة المطيع ، ومعاقبة العاصي ، وهذه الحرية المبنية على أساس التكليف ، وما يوجبه التكليف من مسؤولية أخلاقية في مجال العلاقات الإنسانية العامة ، تعني ان الله لا يحاسب الإنسان حسب مفهوم المعتزلة على أساس الإيمان وتركه فحسب ، كما يرى الجبرية ، بل يأخذه بما يأتيه من ظلم أيضاً بحيث لا يغنيه إيمانه عن التوبة وما تعترضه من تعويض . ومن جهة ثانية إذا كان لا يجوز من الله أن

---

(1) المغني في أبواب التوحيد ـ للقاضي عبد الجبار ـ ج ١١ ـ ص ٣٧٦ ـ ٣٧٥ ـ ٣٧١

(2) المغني في أبواب التوحيد ـ للقاضي عبد الجبار ـ ص ٣٨٨ .

يكلف المجانين والعجزة ، فكذلك لا يجوز منه أن يمايز في تكليف العقلاء فينقص تكليف واحد عن الآخر إلا لسبب معقول[1] فالعقلاء بنظر المعتزلة متساوون من حيث تمكينهم بما به يصح تكليفهم .

ومن هنا يتبين لنا بأن العدالة العقلية ، ليست سوى دعمًا ميتافيزيقياً للحرية ، يتفرع عن هذا الأساس ، أساسان آخران يتبرران به ويعترضانه ، ويدعمان حرية الفرد ومسؤوليته وهما : الأساس النفسي ، والأساس الأخلاقي . فإذا تطلعنا إلى الأساس النفسي للحرية ، نلاحظ أنه لا بد للحرية التي تبرر التكليف، أو بالأحرى تتبرر به نفسها من سند موضوعي لقدرة الإنسان عليها ، إذ قد اقتضى العدل تمكين المكلف . لذلك يحتاج الإنسان إلى بنية نفسية تمكنه من القيام بمسؤولياته ، وهذه البنية باعتقاد المعتزلة تشتمل على العقل والإرادة والشهوة .

ولما كانت الإرادة لا تصدر عن الشهوة ، فلربما تتعارض معها ولكنها تصدر عن العقل. والإرادة وإن لم تختر الفعل بسبب ما ، إلا انها تختاره لعلة ، أي ان الفعل لا ينتج عن العلة الفعلية بل يتجه إلى العلة الغائية ، والعلة هنا هي الغرض الراجع إلى الجملة ، لا إلى اجزاء الإنسان وأبعاضه .

وانطلاقاً من هذه الأفكار يبدو بوضوح دور العقل في تكييف سلوك الفرد وسيطرته على جميع نشاطاته . فالغرض الذي يدع إلى الإرادة ، ويرجحّ أحد الفعلين ، هو اعتقاد من إعتقادات العقل

---

(١) المغني في أبواب التوحيد ـ للقاضي عبد الجبار ـ ج ١٣ ـ ص ١٨٧ .

الذي يعلم في آن واحد أوضاع الواقع بالإدراك ، وأحوال الجملة ، أي الإنسان ككل بالاستبطان[1] . إذا قوي الغرض إلى فعل ما أراده الإنسان لا محالة كما يحدث للملجأ إلى الهرب من الأسد . ولكن ذلك لا يسقط اختياره الحر ومسؤوليته عن الفعل ، لأنه إذا عرض له طريقان ، اختار أحدهما كما يختار ذلك دون الإلجاء ، كما انه قد يختار خلاف ما ألجىء إليه أصلاً إذا علم فيه الثواب العظيم .

من هنا يتبين لنا أن الإرادة هي قدرة للإنسان كإنسان ، لا يفضل فيها واحد عن آخر وهي حرة . ومعنى حرية الإرادة تعني انعدام الموانع ، أو العوائق التي تعوق ممارسة الفرد لإرادته .

وهذه العوائق التي تعترض الفرد ، يرى المعتزلة انها على قسمين : قسم خارجي ، وقسم داخلي .

فالعوائق الخارجية تعني كل حاجز مادي ، أو معنوي ، يحدّ أو يقف ، حائلاً دون تحقيق إرادة الفرد في الخارج ، ويسبب له الغم ، والألم . فالرق مثلاً وضع اجتماعي يحبط الإرادة الحرة للإنسان من حيث هو إنسان[2] .

وأما العوائق الداخلية فهي بمفهوم المعتزلة الشهوات ، وهي كذلك أما لأنها تعتبر أحياناً سبباً للإرادة فتظهر هذه بعد إحالتها إلى الشهوات وكأنها وليدة سلسلة من الأسباب الضرورية ، أي تفقد صفة الحرية وعدم اللزوم عن أي سبب ، وأما لأن الحرية التي تتمتع بها الشهوات تتعدى حدود العقل ، وتتعارض مع معاييره .

---

(١) المغنى - ج ١٢ ص ٣٠٦ - وج ١ - ص ٥٩

(٢) المغنى - ج ١٣ ص ٤٦٦ .

ولم يغفل المعتزلة التحدث عن الأساس الخلقي للحرية ، فردوها إلى جذور العدل ، ومسؤولية الإنسان ، وضرورة تنفيذ الوعد والوعيد . وحرية الفرد باعتقادهم تعني قدرة هذا الفرد على إيجاد أفعاله التي قد يترتب عليها نتائج خطيرة من الناحيتين ، السياسية والدينية ، كظهور الحريات الشخصية وما تستتبعه من حقوق ومشاركة الله في صفة الخلق .

ويلاحظ من خلال مفاهيم المعتزلة أنهم قد أجمعوا على ان العباد خالقون أفعالهم مخترعون لها ، وان الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ، ولا تقدير ، لا بإيجاد ، ولا بنفي . والله سبحانه وتعالى حسب رأيهم لا دخل له في أفعال الناس كونها أفعال طبيعية ، أي إجبارية ، كفعل النار للإحراق ، والثلج للتبريد ، وهي إنما نسبت إلى فاعليها مجازاً لظهورها منهم ، لأن العباد ليس لهم إلّا الإرادة .

والجدير بالملاحظة ان المعتزلة ، لم ينفوا ، أو يتجاهلوا العلم الأزلي . فالله تعالى باعتقادهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه ، لا تخفى عليه خافية ، ولم يزل عالماً من يؤمن ، ومن يكفر ، أو يعصى . فالقدرة برأيهم يقوم بها الإنسان بأعماله من الله ، لأن الله سبحانه وتعالى يوجد القدرة في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله ، وهذا يعني ان الإنسان يعمل بقدرة حادثة .

ويلاحظ ان هذه الآراء قد خصصوها لأفعال الإنسان المباشرة الاختيارية ، أما الأفعال المتولدة ، فقد تعددت فيها أقوالهم ، فذهب بعضهم ، ان كل فعل لا يتهيأ إلّا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى

تجدد عزم وإرادة له فهو خارج من حدّ التولد داخل في حدّ المباشرة .

ويبدو أيضاً ان المعتزلة عندما يتعرضون للأفعال ، يحاولون تحديد المسؤولين عنها حيث وجدوا ان بعضها لا يكون له فاعل واحد ، بل ان الفعل يمرّ على عدة مراحل حتى يتم ، ويكون لكل خطوة عامل خاص أدى إليها ، كأن يقذف صبي حجراً على زجاج إحدى النوافذ فيكسره ، وتتبعثر شظاياه ، فتصيب شظية منها أحد العابرين فتجرحه ، فهم يرون ان هذا الفعل يضم سلسلة من الأفعال ، والفاعل الأول الذي هو الصبي لم يفعل سوى رمي الحجر . ويقدمون العديد من الأمثلة على أفعال التولد منها الألم الحادث عند الضرب ، والألوان الناتجة عن الضرب ، ومقتل رجل بسهم أطلقه رجل آخر[1] .

وإذا ما أمعنا النظر في آراء المعتزلة حول أفعال التولد ، رأينا انهم يجعلونها على نوعين : ما تولد من فعل غير الحي ، كحرق النار ، وتبريد الثلج ، وما تولد من فعل الإنسان الحي ، فالذي يتولد برأيهم من غير الحي ، انه فعل الله وما يتولد من فعل الإنسان الحي ، انه من فعل ذلك الإنسان ، فانكسار اليد مثلاً الحادث عند السقوط ، هو فعل من سبب السقوط ، وصحة اليد بعد ذلك بالجبر ، فعل المجبر ، وإذا فتح الإنسان بصر غيره فأدرك ، فالإدراك فعل فاتح البصر ، أو إذا عمي غيره ، فالعمى فعله في غيره . ولكن بعض علماء المعتزلة قد أجروا بعض التغييرات حول

---

(١) المقالات ج ٢ - ص ٤٠٩

هذه الأفعال فقالوا : ما تولد عن فعل الإنسان مما يعرف كيفيته ، كالألم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه له ، فهو فعل الإنسان : أما ما لا يعرف الإنسان كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة الحادث في غيره عند فعله ، فذلك أجمع فعل الله تعالى[1] .

ولذلك أجازوا أن يقتل الأموات المعدمون الأحياء الأصحاء على الحقيقة ؛ فلو نزع رجل في قوسه مثلاً يريد الهدف ومات بمجرد فصل السهم من يده ثم أصاب بعد ذلك السهم إنساناً فقتله ، لكن القتل فعل الرامي الميت لأنه لا يمكن أن يكون فعل الله تعالى ، ولا فعل السهم ، ولا فعلاً بلا فاعل .

ولما كان بعض فلاسفة المعتزلة يرون ألاّ فعل للإنسان سوى الحركة ، فإنهم يرون ان الإنسان لا يفعل إلاّ الحركة في حيزه ، كالصلاة والصيام والجهل والسكون والعلم والكلام ، وليس بمقدور الإنسان برأيهم أن يفعل الألوان والآلام والأصوات والبرودة والحرارة ، لأن هذه كلها أجسام ، والإنسان لا يقدر أن يفعل الأجسام حتى في نفسه . فكل ما يحدث في حيز الإنسان من الأجسام ولو كان ناتجاً عن فعله ، وكل ما يحدث في غير حيز الإنسان من أجسام وحركات ، ولو كان ناتجاً عن فعل الإنسان ، فهو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع له ، وانحداره عند رمية الرامي به صعداً ، كل ذلك فعل الله بإيجاب الخلقة . أي ان الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن

---

(١) المقالات ـ ج ٢ خ ص ٤٠٢ .

يذهب ، وإذا رماه رامٍ في الهواء أن ينزل ، وهكذا في سائر الأفعال المتولدة[1] .

هذا من ناحية ، أما من ناحية أفعال الإنسان الاختيارية المباشرة ، فالمعتزلة يعتقدون ان الإنسان يعمل بقدرة من الله تعالى ، وان هذه القدرة قبل الفعل ، وانها قدرة على الفعل ، وعلى ضده .

فالإنسان في نظرهم فاعل ، مختار ، حرّ الإرادة ه يتصرف بهذه القدرة التي منحته إياها العناية الإلهية ، كما يشاء ، ويوجهها بحسب ما يريد ، ويستغلها في خلق أفعاله .

وانطلاقاً من هذه الأفكار ، نلاحظ ان للقدرة عند المعتزلة مهمة الخلق والإيجاد ، كونهم يرون ان القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقدوره ، وينبغي أن يتعين أو يحدد ذلك التأثير في الوجود ، لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود . وقد بنوا هذا المعتقد على أمور ثلاثة هي :

أولاً ـ تفسير التكليف والوعد والوعيد ، يقول المعتزلة إذا كان الله تعالى خالق أفعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف ، وبطل الوعد والوعيد ، باعتبار ان التكليف بنظرهم ليس سوى طلب ، والطلب يستوجب مطلوباً ممكناً من المطلوب منه . فإذا لم يتصور منه فعل ، بطل الطلب ، وإذا كانت أفعال العباد من صنع الله ، فيتساءل هنا المعتزلة كيف يحاسبهم عليها يوم القيامة ، فلو فرضنا أن الله سبحانه قد حاسبهم عليها ، ألا يكون هذا الفعل ، أو الحساب ، قد جرى على أفعال فعلها هو وهم براء

---

(1) المقالات ـ ج ٢ ـ ص ٤٠٤ .

منها ، لا صنع لهم فيها ، ولا تقدير ؟ وحتى يجوز التكليف ، ويجب الحساب ، حيث يثاب المحسن على احسانه ، ويجاز المسيىء على إساءته ، يجب ان تكون للإنسان قدرة على أفعاله . وهنا يرى بعض علماء المعتزلة ان أفعال العباد لها ثلاثة منطلقات ، إما ان تكون كلها من الله ولا فعل لهم ، ولم يستحقوا ثواباً ، ولا عقاباً ، ولا مدحاً ، ولا ذماً ، أو تكون منهم ومن الله ، عندها ينبغي المدح والذم لهم جميعاً ، أو منهم فقط فيكون لهم الثواب ، والعقاب ، والمدح ، والذم .

ثانياً ـ تبرير إرسال الرسل ، يرى المعتزلة انه اذا كان الله تعالى خالق أفعال العباد ، فأي فائدة في إرسال الرسل إليهم ؟ وما معنى دعوة من يعلم انه لا يستجيب له ، ومن لا يرجوا إجابته ؟ فإذا كان ذلك كذلك ، فالأجدى ألا تكون هناك أية ضرورة لإرسال الرسل ، إذا كان الله هو الذي يقدر أفعال عباده ويقرر من سيكون منهم مؤمناً ومن سيكون كافراً . وحتى يوجد ما يبرر إرسال الرسل ، وتتم الفائدة من إرسالهم ، فيؤمن بسببهم كثيرون ، لولاهم لظلوا على الكفر ، أوجب المعتزلة للفرد كون الإنسان حراً في اختيار أفعاله قادراً عليها .

ثالثاً ـ إبعاد الظلم عن الله ، عندما يلاحظ المعتزلة ، بأن بعض الفرق الإسلامية يثبتون القدر لله وانه خالق أفعال العباد ، يذهبون إلى ان هذا القول ظلمًا وعدواناً على الله سبحانه وتعالى ، ذلك لأن أفعال العباد فيها ما هو ظلم وكذب وافتراء . فلو فرضنا ان الله سبحانه وتعالى هو موجدها وخالقها ، لكانت تلك السيئات من إيجاده تعالى ، باعتبار ان من فعل شيئاً كان ذلك الشيء منسوباً اليه ، وهذا حسب اعتقاد المعتزلة لا يجوز في حق الله سبحانه

وتعالى ، فكيف يوجد سبحانه أفعال عباده ويقدرها لهم ، ثم يعود فيعاقبهم عليها ؟ وهنا يتساءل المعتزلة أليس من أجبر غيره على معصية ، ثم عذبه عليها كان ظالماً له ؟ ومن ساعد فاعلاً على فعل الظلم عاقبه عليه كان جائراً ؟ .

وانطلاقاً من هذه الآراء نلمس ان المعتزلة يعزفون عن القول بأن الله خالق أفعال العباد ليتوصلوا الى نفي الظلم عنه ، كون الله في نظرهم عادل لا يظلم الناس مطلقاً ، فهو يريد من عباده جميعاً الطاعات ، ويكره المعاصي ، ويستدلون على هذا الرأي بما ورد في كتابه الكريم من الآيات البينات التالية : ﴿ وما ربك بظلام للعبيد﴾[١]. ﴿ وما الله يريد ظلمًا للعباد ﴾[٢].﴿ لا ظلم اليوم ﴾[٣]. ﴿ فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾[٤] .

﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون﴾[٥] .

﴿ لا يرضى لعباده الكفر﴾[٦].

﴿تريدون عَرَض الدنيا والله يريد الآخرة﴾[٧] .

﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[٨] .

واذا قلنا بأن المعتزلة قد انسجموا على ضرورة نفي الظلم عن الله ، فإننا نلاحظ بأنهم قد اختلفوا في قدرته على اختلاف الظلم ،

---

(١) سورة فصلت آية ٤٦
(٢) سورة المؤمن آية ٣٣ .
(٣) سورة المؤمن آية ١٧ .
(٤) سورة التوبة آية ١-٠
(٥) سورة يونس آية ٤٥
(٦) سورة الزمر آية ٩
(٧) سورة الانفال آية ٦٨
(٨) سورة البقرة آية ١٨١ .

فذهب البعض منهم الى القول بأن الله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعله لحكمته ورحمته ، ولأن الظلم لا يكون إلاّ عن النقص ، ولا يجوز النقص عليه تعالى لأنه كامل ، ولأن القدرة على رأيه قدرة على الفعل وعلى عكسه ، فلا يقدر ان يفعل العدل من لا يقدر على الجور.

وانطلاقاً من هذا الرأي نقول ان الله في مفهوم هؤلاء قادر على فعل الخير والشر ولكنه لا يفعل الشر ولا يريده لقبحه ، وغناه عنه .

ويبدو ان البعض الآخر من علماء المعتزلة ، قد نفوا ان يخلق الله شيئاً من الشر أصلاً ، ولو كان هذا الشيء من نوع المرض والعقوبات . ومع هذا فإن الله تعالى يقدر على الشر ولا يفعله .

ومهما اختلفت وتباعدت آراء المعتزلة حول هذه المشكلة المتعلقة في قدرة الله تعالى على الظلم ، فهم لا يختلفون على ان الله عادل ، لا يفعل الظلم ، ولا يجور على عباده ، وإنما يريد لهم الخير ، لذلك اقتضى نفي القدر وجعل الإنسان حراً في اختيار أفعاله مسؤولاً عنها .

هذه خلاصة آراء المعتزلة بالقضاء والقدر ، أوردناها ليكون القارىء على بيّنة من الأمر ، علمًا بأن هناك خلاف كبير بين أهل السنة والقدرية ، والمعتزلة ، وكل فرقة من هذه الفرق ، أخذت تردّ وتناقش الفرقة الأخرى في ما تذهب اليه حول هذه المشكلة العويصة . لذلك رأينا أن نورد في كتابنا هذا الحوار التالي الذي ذكره إبن القيّم في كتابه : (شفاء العليل) الذي دار بين قدري وسني ، وهذا الحوار برأينا ، يمثل وجهتي نظر كل فرقة من هاتين الفرقتين .

« قال القدري[1] : قد أضاف الله الأعمال الى العباد بأنواع الإضافة العامة والخاصة ، فأضافها إليهم بالاستطاعة تارة كقوله : ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾ وبالمشيئة تارة كقوله : ﴿لمن شاء منكم أن يستقيم﴾ وبالإرادة تارة كقول الخضر : (فأردت أن عليها) وبالفعل والكسب والصنع كقوله : (يفعلون ، يعلمون ، بما كنتم تكسبون ، لبئس ما كانوا يصنعون) وأما بالإضافة الخاصة فكإضافة الصلاة والصيام والحج والطهارة والزنا والسرقة والقتل والكذب والكفر والفسوق وسائر أفعالهم إليهم ، فلا تجوز إضافة أفعالهم إليه سبحانه دونهم ، ولا إليه معصية ، فهي إذاً مضافة إليهم دونه » .

« قال السني : هذا الكلام مشتمل على حق وباطل ، أما قولك انه أضاف الأفعال إليهم فحق لا ريب ، وهذا حجة لك على خصومك من الجبرية ، وهم يجيبونك بأن هذا الإسناد لا حقيقة له ، وإنما هو نسبة مجازية صححها قيام الأفعال بهم ، كما يقال ، جرى الماء ، وبرد وسخن ج ومات زيد .

ونحن نساعدك على بطلان هذا الجواب ومنافاته للعقول والشرائع والفطر ولكن قولك هذا الإضافة تمنع إضافتها إليه سبحانه ، كلام فيه إجمال وتلبيس ، فإن أردت بمنع الإضافة إليه منع قيامها به ووصفه بها ، وجريان أحكامها عليه ، واشتقاق الاسماء منه له فنعم ، هي غير مضافة اليه بشيء من هذه الاعتبارات والوجوه ، وإن أردت بعدم إضافتها إليه عدم إضافتها إلى علمه وبها

---

(١) شفاء العليل - ص (٢١٣ - إلى ٢٤٧) .

وقدرته عليها ، أو مشيئته العامة وخلقه فهذا باطل ، فإنها معلومة له سبحانه مقدورة له مخلوقة ، وإضافتها اليهم لا تمنع هذه الإضافة ، كالأموال فإنها مخلوقة له سبحانه ، وهي ملكه حقيقية قد أضافها إليهم .

فالأعمال والأموال خلقه وملكه ، وهو سبحانه يضيفها إلى عبيده ، وهو الذي جعلهم مالكيها وعامليها ، فصحت النسبتان ؛ وحصول الأموال بكسبهم وإرادتهم كحصول الأعمال ، وهو الذي خلق الأموال وكاسبيها ، ؛ والأعمال وعامليها ؛ فأموالهم وأعمالهم ملكه وبيده ، كما ان أسماعهم وأبصارهم وأنفسهم ملكه وبيده ، فهو الذي جعلهم يسمعون ويبصرون ويعملون ، فأعطاهم حاسة السمع والبصر ، وقوة السمع والبصر ، وفعل الاسماع والإبصار ، وأعطاهم آلة العمل ، وقوة العمل ونفس العمل ، فنسبة قوة العمل إلى اليد ، والكلام إلى اللسان كنسبة قوة السمع إلى الأذن ، والبصر إلى العين ، ونسبة الرؤية والسمع اختياراً إلى محلها ، كنسبة الكلام والبطش إلى محلها ، وإن كانوا هم الذين خلقوا لأنفسهم الرؤية والسمع ، فهل خلقوا محلها وقوي المحل والأسباب الكثيرة التي تصلح معها الرؤية والسمع لهم ، أم الكل خلق من هو خالق كل شيء وهو الواحد القهار » .

« قال القدري : لو كان الله سبحانه هو الفاعل لأفعالهم ، لاشتقت له منها الأسماء ، وكان أولى بأسمائها منهم ، إذ لا يعقل الناس على اختلاف لغاتهم وعاداتهم ودياناتهم ، قائماً إلّا من فعل القيام ، وآكلاً إلّا من فعل الأكل ، وسارقاً إلّا من فعل السرقة ؛ وهكذا جميع الأفعال لازمها ومتعديها ، فقلبتم أنتم الأمر ، وقلبتم الحقائق فقلتم : من فعل هذه الأفعال حقيقة لا يشتق له منها

إسم ، وإنما يشتق منها الأسماء لمن يفعلها ، ولم يحدثها ، وهذا خلاف القول واللغات وما تتعارفه الأمم » .

« قال السني : هذا إنما يلزم إخوانك وخصومك الجبرية القائلين بأن العبد لم يفعل شيئاً البتة ، وأما من قال ، العبد فاعل لفعله حقيقة ، والله خالقه وخالق آلات فعله الظاهرة والباطنة ، فإنه إنما يشتق الأسماء لمن فعل تلك الأفعال ، فهو القائم والقاعد والمصلي والسارق والزاني حقيقة ، فإن الفعل إذا قام بالفاعل ، عاد حكمه إليه ولم يعد إلى غيره ، واشتق له منه أسم ، ولم يشتق لمن لم يقم به ، فها هنا أربعة أمور : أمران معنويان في الفهم والإثبات ، وأمران لفظيان فيهما ، فلما قام الأكل والشرب والزنا والسرقة بالعبد عادت أحكام هذه الأفعال اليه واشتقت له منها الأسماء ، وامتنع عود احكامها الى الرب واشتقاق أسمائها له ، ولكن من أين يمنع هذا ان تكون معلومة للرب سبحانه ، مقدورة له مكونة لـه ، واقعة من العباد بقدرة ربهم وتكوينهم » .

« قال القدري : لو كان خالقاً لها ، للزمته هذه الأمور » .

« قال السني : هذا باطل ودعوى كاذبة ، فإنه سبحانه لا يشتق له إسم مما خلقه في غيره ، ولا يعود حكمه عليه ، وإنما يشتق الإسم لمن قام به ذلك ، فإنه سبحانه خلق الألوان والطعوم والروائح والحركات في محالها ولم يشتق له منها إسم ، ولا عادت أحكامها إليه ، ومعنى عود الحكم إلى المحل الإخبار عنه بأنه يقوم ويقعد ويأكل ويشرب » .

« قال القدري : فالآن حمي الوطيس ، فأنت والمسلمون وسائر الخلق تسمونه تعالى خالقاً ورازقاً ومميتاً ، والخلق والرزق والموت قائم

بالمخلوق والمرزوق والميت ، إذ لو قام ذلك بالرب سبحانه ، فالخلق إما قديم ، وإما حادث ، فإن كان قديماً لزم قدم المخلوق ، لأنه نسبة بين الخالق والمخلوق ، ويلزم من كونها قديمة ، قدم المصحح لها وإن كان حادثاً ، لزم قيام الحوادث به ، وافتقر ذلك الخلق إلى خلق آخر فلزم التسلسل ، فثبت أن الخلق ، غير قائم به سبحانه وقد اشتق له منه إسم » .

«قال السني : أي لازم من هذه اللوازم التزمه المرء كان خيراً من أن ينفي صفة الخالقية عن الرب سبحانه ، فإن حقيقة هذا القول إنه غير خالق ، فإن إثبات خالق بلا خلق ، إثبات إسم لا معنى له ، وهو كإثبات سميع لا سمع له ، وبصير لا بصر له ، ومتكلم وقادر لا كلام له ، ولا قدرة ، فتعطيل الرب سبحانه عن فعله القائم به كتعطيله عن صفاته القائمة به .

وقد أجاب عن هذا عبد العزيز بن يحيى الكناني في حديثه فقال في سؤاله للمريسي : بأي شيء حدثت الأشياء ؟ فقال له : أحدثها الله بقدرته التي لم تزل ، فقلت له : أحدثها بقدرته كما ذكرت أو ليس تقول انه لم يزل قادراً ؟ قال : بلى ، قلت : فتقول إنه لم يزل يفعل ، قال : لا أقول هذا ، قلت : فلا بد أن نلزمك أن تقول إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة ، لأن القدرة صفة .

ثم قال عبد العزيز ، : لم أقل لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل ، وإنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع . ، فأثبت عبد العزيز فعلاً مقدراً لله هو صفة ليس من المخلوقات ، وأنه به خلق المخلوقات .

وهذا صريح في مذهبه كمذهب السلف ، وأهل الحديث ،

لأن الخلق غير المخلوق ، والفعل غير المفعول ، كما حكاه البغوي إجماعاً لأهل السنة .

وقد صرح عبد العزيز أن فعله سبحانه القائم به ، وأنه خلق به المخلوقات ، كما صرح به البخاري في آخر صحيحه ، وفي كتاب خلق الأفعال في صحيحه ـ باب ما جاء في خلق السماوات والأرض وغيرها من الخلائق ، وفعل الرب وأمره ، فالرب سبحانه بصفاته ، وفعله وأمره وكلامه هو الخالق المكوّن غير مخلوق ، وما كان بفعله وأمره وخلقه وتكوينه ، فهو مفعول مخلوق مكوّن .

فصرح أمام السنة أن صفة الخلق هي فعل الرب وأمره ، وأنه خالق بفعله وكلامه . وجميع جند الرسول ، وحزبه مع محمد بن إسماعيل في هذا ،! والقرآن مملوء من الدلالة عليه ، كما دلّ عليه العقل والفطرة .

قال تعالى : ﴿ **أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم** ﴾[1] ، ثم أجاب نفسه بقوله : ﴿ **بلى وهو الخلاق العليم** ﴾[2] . فأخبر انه قادر على نفس فعله ، وهو أن يخلق ، فنفس أن يخلق فعل له ، وهو قادر عليه ، ومن يقول لا فعل له ، وان الفعل هو عين المفعول ، يقول لا يقدر على فعل يقوم به البتة ، بل لا يقدر إلاّ على المفعول المباين له الحادث بغير فعل منه سبحانه .

---

(١) سورة ١٧ آية ٩٩ .
(٢) سورة ٣٦ آية ٨١

وهذا أبلغ في الإحالة من حدوثه بغير قدرة ، بل هـو في الإحالة كحدوثه بغير فاعل ، فإن المفعول يدل على قدرة الفاعل باللزوم العقلي ، ويدل على فعله الذي وجد به بالتضمن ، فإذا سلبت دلالته التضمنية كان سلب دلالته اللزومية أسهل ، ودلالة المفعول على فاعله وفعله دلالة واحدة ، وهي أظهر بكثير من دلالته على قدرته وإرادته .

وذكر قدرة الرب سبحانه على أفعال تكوينه في القرآن كثيرة كقـوله : ﴿ **قـل هو القـادر عـلى أن يبعث عليكم عـذابـاً من فوقكم**﴾[1] . وان يبعث هو نفسه فعله ، والعذاب هو مفعوله المباين له ، وكذلك قوله : ﴿ **أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى**﴾[2] فإحياء الموتى نفس فعله ، وحياتهم مفعولة المباين له ، وكـلاهما مقدور له ، وقال تعالى : ﴿ **بلى قادرين على أن نسوي بنانه**﴾[3] فتسوية البنان فعله ، واستواؤها مفعوله ومنكرو الأفعال يقولون إن الرب سبحانه يقدر على المفعولات المباينة له ، ولا يقدر على فعل يقوم بنفسه لا لازم متعد ، وأهل السنة يقولون الرب سبحانه يقدر على هذا وعلى هذا هو سبحانه له الخلق والأمر » .

« قال القدري : كون العبد موجوداً لأفعاله ، وهو الفاعل لها من أجل الضروريات والبديهيات ، فإن كل عاقل يعلم من نفسه أنه فاعل لما يصدر منه من الأفعال الواقعة على وفق قصده وداعيته ، بخلاف حركة المرتعش والمجرور على وجهه ، وهذا لا يتمارى فيه

---

(١) سورة ٦ آية ٦٥
(٢) سورة ٤٦ آية ٣٣
(٣) سورة ٧٥ آية ٤

العاقل ، ولا يقبل التشكيك ، والقدح في ذلك ، والاستدلال على خلافه ، استدلال على بطلان ما علمت صحته بالضرورة فلا يكون مقبولاً » .

« قال السني : قد أجابك خصومك من الجبرية على هذا بأن العاقل يعلم من نفسه وقوع الفعل مقارناً لقدرته ، ولا يعلم من نفسه أنه واقع بقدرته ، والفرق بين الأمرين ظاهر ، ولو كان وقوعه بقدرته هو المعلوم بالضرورة لما خالف فيه جمع عظيم من العقلاء يستحيل عليهم الاطباق على جحد الضروريات ، وهذا الجواب مما لا يشفي عليلاً ولا يروي غليلاً ، وهو عبارات لا حاصل تحتها ، فإن كل عاقل يجد من نفسه وقوع الفعل بقدرته وإرادته وداعيته ، فإن ذلك هو المؤثر في الفعل ، ويجد تفرقة ضرورية بين مقارنة القدرة والداعية للفعل ، ومقارنة طوله ولونه وشمه ، وغير ذلك من صفاته للفعل ، ونسبة ذلك كله عند الجبري الى الفعل نسبة واحدة ، والله سبحانه أجرى العادة بخلق الفعل عند القدرة والداعي لأيهما ، وإنما اقترن الداعي والقدرة بالفعل اقتراناً مجدداً .

ومعلوم ان هذا قدح في الضروريات ، ولا ريب ان من نظر الى تصرفات العقلاء ومعاملاتهم مع بعضهم بعضاً ، وجدهم يطلبون الفعل من غيرهم طلب عالم بالاضطرار أن المطلوب منه الفعل هو المحصل له في الواقع بقدرته وإرادته ، ولذلك يتلطفون لوقوع الفعل منه بكل لطيفة ، ويحتالون عليه بكل حيلة ، فيعطونه تارة ويزجرونه تارة ، ويخوفونه تارة ، ويتوصلون إلى اخراج الفعل منه بأنواع الرغبة والرهبة ويقولون قد فعل فلان كذا فمالك لا تفعل كما فعل ، وهذا أمر مشاهد بالحس والضرورة ، فالعقلاء ساكنوا الأنفس ، إلى ان الفعل من العبد يقع وبه يحصل ج ولو حرك

أحدهم أصبعه فشتمت المحرك لها لغضب وشتمك . وقال : كيف تشتمني ، ولم يقل لم تشتم ربي وهذا واضح من أن يضرب له الأمثال أو يبسط فيه المقال ، وما يعرض في ذلك من الشبه جار مجرى السفسطة ، وقد فطر الله العقلاء على ذم فاعل الإساءة ومدح فاعل الإحسان ، وهذا يدل على انهم مفطرون على العلم بأنه فاعل ، لأن الذم فرع عليه ، ويستحيل ان يكون الفرع معلوماً باضطرار والأصل ليس كذلك » .

« قال القدري : قال الله سبحانه : **﴿ وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾**[1] ، وعند الجبري ان الكل فعل الله وليس من العبد بشيء . قال الجبري : في الكلام استفهام مقدر تقديره ، أفمن نفسك فهو إنكار لا إثبات ، وقرأها بعضهم فمن نفسك بفتح الميم ورفع نفسك أي من أنت حتى تفعلها ، قال : ولابد من تأويل الآية وإلا ناقص قوله في الآية التي قبلها : **﴿ وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله ، وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند الله ﴾**[2] فأخبر أن الحسنات والسيئات جميعاً من عنده لا من عند العبد » .

« قال السني : فليس لك ايها القدري أن تحتج بالآية التي نحن فيها لمذهبك لوجوه : أحدها إنك تقول فعل العبد حسنة كان أو سيئة ، هو منه لا من الله ، بل الله سبحانه قد أعطى كل واحد من الاستطاعة ما يفعل به الحسنات والسيئات ، ولكن هذا حدث من عند نفسه إرادة فعل بها الحسنات ، وهذا أحدث إرادة فعل بها

(١) سورة النساء آية ٧٨ .

(٢) سورة النساء آية ٧٩ .

السيئات ، وليست واحدة من الإرادتين من إحداث الرب سبحانه البتة ولا أوجبتها مشيئته ، والآية قد فرقت بين الحسنة والسيئة ، وانتم لا تفرقون بينهما ، فإن الله عندكم لم ينشأ هذا ولا هذا » .

« قال القدري : إضافة السيئة إلى نفس العبد لكونه هو الذي أحدثها وأوجدها ، وأضاف الحسنة اليه سبحانه لكونه هو الذي أمر بها وشرعها » .

«قال السني : الله سبحانه أضاف الى العبد ما أصابه من سيئة ، وأضاف الى نفسه ما أصاب العبد من حسنة ، ومعلوم ان الذي أصاب العبد هو الذي قام به ، والأمر لم يقم بالعبد وإنما قام به المأمور وهو الذي أصابه ، فالذي أصابه لا تصح إضافته الى الرب عندكم ، والمضاف الى الرب لم يقم بالعبد ، فعلم ان الذي أصابه من هذا وهذا أمر قائم به ، فلو كان المراد به الأفعال الاختيارية من الطاعات والمعاصي لاستوت الإضافة ، ولم يصبح الفرق ، وان افترقا في كون احدهما مأموراً به ، والآخر منهياً عنه ، على أن النهي أيضاً من الله كما ان الأمر عنه ، على أن النهي أيضاً من الله كما ان الأمر منه ، فلو كانت الإضافة لأجل الأمر لاستوى المأمور والمنهي في الإضافة لأن هذا مطلوب إيجاده ، وهذا مطلوب إعدامه » .

« قال القدري : أنا أجوز تعلق الطاعة والمعصية بمشيئة الرب سبحانه واحداثه على وجه الجزء لا على سبيل الابتداء ، وذلك ان الله سبحانه يعاقب عبده بما شاء ويثيبه ، فكما يعاقبه يخلق الجزاء الذي يسوءه ، وخلق الثواب الذي يسره ، ولذلك يحسن أن يعاقبه بخلق المعصية وخلق الطاعة ، فإن هذا يكون عدلاً منه ، وأما أن يخلق فيه الكفر والمعصية ابتداء بلا سبب فمعاذ الله من ذلك » .

« قال السني : هذا توسط حسن جداً لا يأباه العقل ، ولا الشرع ، ولكن من ابتداء الأول وليس هو عندك مقدوراً لله ، ولا واقعاً بمشيئته ، فقد أثبت في ملكه ما لا يقدر عليه وأدخلت فيه ما لا يشاء ، ونقضت أصلك كله ، فإنك أصلت أن فعل العبد الاختياري قدرة العبد عليه واختياره له ، ومشيئته تمنع قدرة الرب عليه ومشيئته له ، وهذا الأصل لا فرق فيه بين الابتدائي والجزائي » .

« قال القدري : فالقرآن قد فرق بين النوعين ، وجعل الكفر والفسوق الثاني جزاء على الأول ، فعلم ان الأول من العبد قطعاً وإلا لم يستقم جعل احدهما عقوبة على الآخر ، وقد صرح بذلك في قوله : ﴿ **فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية** ﴾[1] ، فأضاف نقض الميثاق إليهم وتقسية القلوب إليه ، فالأول سبب منهم والثاني جزاء منه سبحانه ، قال تعالى : ﴿ **ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون** ﴾[2] فأضاف عدم الإيمان أولاً إليهم إذ هو السبب ، وتقليب القلوب وتركهم في طغيانهم هو الجزاء ، ومثله قوله : ﴿ **فلما زاغو أزاغ الله قلوبهم** ﴾[3] والآيات التي سمعتوها آنفاً إنما تدل على هذا » .

« قال السني : نعم هذا حق ، لكن ليس إخراج السبب عن كونه مقدوراً للرب سبحانه واقعاً بمشيئته ، ولو شاء لحال بين العبد وبينه ووفقه لضده فهي البقية التي بقيت عليك من القدر ، كما ان

(١) سورة المائدة آية ١٣ .
(٢) سورة الأنعام آية ١١٠ .
(٣) سورة الصف آية ٥ .

إنكار وإثبات الأسباب واقتضائها لمسبباتها وتربيتها عليها هي البقية التي بقيت على الجبري في المسألة أيضاً ، وكلاكما مصيب من وجه ومخطىء من وجه ، ولو تخلص كل منكما من البقية التي بقيت عليه لوجدتما روح الوفاق واصطلحتما على الحق وبالله التوفيق » .

« قال القدري : فما تقول أنت أيها السني في العقل الأول إذا لم يكن جزءاً فما وجهه وأنت ممن يقول بالحكمة والتعليل ، وتنزه الرب سبحانه عن الظلم الذي هو ظلم ، لا ما يقوله الجبري أنه الجمع بين النقيضين » .

« قال السني : لا يلزمني في هذا المقام بيان ذلك ، فاني لم أنتصب له ، إنما انتصبت لإبطال إحتجاجك بالآية لمذهبك الباطل وقد وفيت به والله في ذلك حكم وغايات محمودة لا تبلغها عقول العقلاء ومباحث الأذكياء ، فالله سبحانه إنما يضع فضله وتوفيقه وإمداده في المحل الذي يصلح له ، وما لا يصلح له من المحال يدعه غفلاً فارغاً من الهدى والتوفيق ، فيجري مع طبعه الذي خلق عليه : **﴿ ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ، ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون ﴾**[1] » .

« قال القدري : فاذا كان الله سبحانه قد أحدث فيهم تلك الإرادة والمشيئة المستلزمة لوجود الفعل كان ذلك إيجاداً منه سبحانه لذلك فيهم كما أوجد الهدى والإيمان في أهله » .

« قال السني : هذا معترك النزال وتفرق طرق العالم ، وسبحانه أعطى العبد مشيئة وقدرة وارادة تصلح لهذا ، ولهذا ، ثم

---

(١) سورة الانفال آية٢٣ .

أمد أهل الفضل بأمور وجودية زائدة على ذلك المشترك أوجب له الهداية والإيمان ، وأمسك ذلك الإمداد عمن علم أنه لا يصلح له ولا يليق به ، فانصرفت قوى إرادته ومشيئته إلى ضده اختياراً منه ومحبة ، لا كرهاً وإضطراراً » .

« قال القدري : فهل كان يمكنه إرادة مالم يعن عليه ولم يوفق له بامداد زائد على خلق الإرادة » .

« قال السني : إن أردت بالإمكان أنه يمكنه فعله لو أراد ، فنعم هو ممكن بهذا الاعتبار مقدور له ، وان أردت به أنه ممكن وقوعه بدون مشيئة الرب وإذنه فليس يمكن فإنه ما شاء الله كان وجب وجوده ، وما لم يشاء لم يكن وامتنع وجوده » .

« قال القدري : فقد سلمت حينئذ أنه غير ممكن للعبد إذا لم يشاء الله منه أن يفعله ، فصار غير مقدور للعبد فقد عوقب على ترك ما لا يقدر على فعله » .

« قال السني : عدم إرادة الله سبحانه للعبد ومشيئته أن يفعل ، لا يوجب كون الفعل غير مقدور له ، فإنه سبحانه لا يريد من نفسه أن يعينه عليه مع كونه أقدره عليه ، ولا يلزم من إقداره عليه وقوعه حتى توجد منه إعانة أخرى ، فانتفاء تلك الإعانة لا يخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد فإنه قد يكون قادراً على الفعل لكن يتركه كسلاً وتهاوناً وإيثاراً لفعل ضده ، فلا يصرف الله عنه ترك الواقع ولا يوجب عدم صرفه كونه عاجزاً عن الفعل ، فإن الله سبحانه يعلم أنه قادر عليه بالقدرة التي أقدره بها ، ويعلم أنه لا يريده مع كونه قادراً عليه ، فهو سبحانه مريد له ومنه الفعل ، لا يريد من نفسه إعانته وتوفيقه ، وقطع هذه الإعانة والتوفيق لا يخرج

الفعل عن كونه مقدوراً له وإن جعله غير مراد ، وسر المسألة الفرق بين تعلق الإرادة بفعل العبد ، وتعلقها بفعله هو سبحانه بعده ، فمن لم يحط معرفة بهذا الفرق ، لم يكشف له حجاب المسألة » .

« قال الجبري : أما أن تقول ان الله علم أن العبد لا يفعل أو لا يعلم ذلك ، والثاني محال ، واذا كان قد علم أنه لا يفعله صار الفعل ممتنعاً قطعاً ، اذ لو فعله لانقلب العلم القديم جهلاً » .

« قال السني : هذه حجة باطلة من وجوه : أحدهما ، أن هذا بعينه يقال فيما علم الله أنه لا يفعله وهو مقدور له ، فانه لا ينفع البتة مع كونه مقدوراً له فما كان جوابك عن ذلك فهو جوابنا لك .

وثانيهما ، أن الله سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه ، فهو يعلم أنه لا يفعله لعدم ارادته له ، لا لعدم قدرته عليه .

وثالثهما ، ان العلم كاشف لا موجب ، وإنما الموجب مشيئة الرب ، والعلم يكشف حقائق المعلومات . عدنا الى الكلام على الآية التي احتج بها القدري ، وبيان أنه لا حجة فيها من ثلاثة أوجه : أحدها انه قال ما أصابك ولم يقل ما أصبت ، الثاني ، أن المراد بالحسنة والسيئة ، النعمة والمصيبة . الثالث ، أنه قال : « قل كل من عند الله » ، فالانسان هو فاعل السيئات ويستحق عليها العقاب ، والله هو المنعم عليه بالحسنات عملاً وجزاءً ، والعادل فيه بالسيئات قضاء وجزاء ، ولو كان العمل الصالح من نفس العبد كما كان السيء من نفسه لكان الأمر أن كليهما من نفسه ، والله سبحانه قد فرق بين النوعين . وفي الحديث الصحيح الإلهي : « يا عبادي ، إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه » .

المذهب الجبري

ولما كانت العقائد والآراء التي انطلقت في العالم الإسلامي لتعالج مشكلة القضاء والقدر ، قد اختلفت وتناقضت كما ألمحنا سابقاً ، فلا بد لنا من أن نوجز بعض آراء أصحاب المذهب الجبري الذي يختلف إختلافاً بيناً عن مذهب القدرية والمعتزلة والسنية .

فعلماء الجبرية يرون أن إرادة الانسان مقيدة وغير حرة ، لأن الاختيار بنظرهم وهم باطل ، وليس على الإنسان ألا أن يخضع خضوعاً تاماً للحتمية في كل أقواله وأفعاله وإستجاباته .

وانطلاقاً من هذه الفكرة فهم ينفون الحرية المطلقة ، والاختيار المطلق ، لأن قانون القدر الحتمي يجبر الإنسان على أن يفعل ويسلك دروبه دون أن يكون له أي حرية في هذا الاختيار ، باعتباره مسلوب الاستطاعة والقدرة لأنه مجبر في أفعاله في انفعالاته واستجاباته ، فلا يمكن وهو في هذه الحالة أن يكون له ارادة أو حرية اختيار ، لأن الله تعالى حسب رأيهم أوجد الإنسان وأوجد له هذه الانفعالات وتلك الاستجابات ، فإذا نسب اليه فعل ، فالنسبة تكون مجازية وغير متحققة في الواقع مثل النسبة الى الجماد كأن نقول ، تدحرج الحجر وهو لا يتدحرج لأنه لا إرادة له ، والانسان كذلك في كل انفعالاته واستجاباته لا إرادة له .

وهنا لا نريد ان نبحث في من كان أول من دعا الى الجبرية ، أو أول من نادى بها ، لأن بحثنا يقتصر على الآراء والأفكار المتعلقة بهذا الموضوع فقط ، ومن شاء التعمق في هذه المشاكل فليراجع المصادر التاريخية التي يمكنها ان تحدد أمثال هذه الأمور . ولكننا لابد

أن نشير الى ان الجبرية قد عرفت باسم آخر هو « الجهمية » نسبة إلى جهم بن صفوان ذلك ما يقوله ويؤكده الشهر ستاني في كتابه « الملل والنحل » حيث يقول : « الجهمية أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالطة ، ظهرت بدعته بترمز ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر حكم بني أمية ، ووافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية ، وزاد عليها بأشياء منها قوله في القدرة الحادثة ان الإنسان ليس يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ، ولا اختيار ، وانما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب اليه الأفعال مجازاً كما ينسب الي الجمادات . والثواب والعقاب في رأيه جبر ، كما أن الأفعال جبر ، واذا ثبت الجبر ، فالتكليف عنده جبر .

لذلك نلاحظ بأن الشهر ستاني يعرف الجبر بقوله : الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . ولم يكن الشهر ستاني المؤرخ الوحيد الذي تعرض لهذه الفرقة من الجبرية ، بل تحدث عنها أيضاً البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » حيث يقول : الجهمية هم اتباع جهم بن صفوان الذي قال بالاجبار والاضطرار الى الأعمال ، وانكر الاستطاعات كلها وقال : لا فعل ، ولا عمل لأحد إلا لله تعالى ، وانما تنسب الأعمال الى المخلوقين على المجاز كما يقال مثلاً : زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين ، أو مستطيعين لما وصفتا به .

وينسبون أيضاً الى الجهمية انهم يقولون بالتعطيل الذي يلتقي مع الجبر وينتهي اليه ، لأن التعطيل في علم الكلام يعني عدم وصف الله تعالى بوصف يصبح أن يشاركه فيه عباده ، ولا يوصف

الا بصفة الخلق وصفة العقل لأنه اختص نفسه تعالى بهما دون خلقه ، وهذا يعني تعطيل أي تجريد لله من صفاته التي وصف نفسه بها في كتابه العزيز كما وصفه رسوله الكريم بدعوى عدم مشاركة عباده ، والتفرد في الخلق والفعل ، وكل فعل العبد إنما هو فعل الله حسب رأي هذه الفرقة الجبرية ، فكفره ، وإيمانه ، ومعصيته من فضل الله كما فعل لونه وسمعه وبصره ولكن الله يعذب ويثيب حسب ارادته .

ومن الملاحظ من خلال تصفح ما كتبه اتباع هذه الفرقة بأنهم يستدلون على أفكارهم بما ورد بالقرآن الكريم والسنة كقول الله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعلمون ﴾[1] وقوله : ﴿ بديع السموات والأرض أني يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ﴾[2] وقوله :﴿ وما تشاؤون الا ان يشاء الله ان الله كان عليماً حكيماً ﴾[3] وقوله : ﴿ وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين ﴾[4] وقوله : ﴿ قل ان الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الفضل بيد الله يوتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء ﴾[5]

ومن الأحاديث التي يعتمدون عليها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أورده البخاري في صحيحه : (ان الله لما خلق

---

(١) الصافات آية ٩٦
(٢) الانعام آية ١٠١
(٣) الانسان آية ٣٠
(٤) التكوير آية ٢٩
(٥) كتاب ـ شفاء العليل لابن القيم ـ ص (١٩٦ ـ ٢١٠) سورة آل عمران آية (٧٣ ـ ٧٤)

آدم أراه ذريته من اليمين الى الشمال ثم قال هؤلاء الى النار ولا أبالي وهؤلاء الى الجنة ولا أبالي) وقوله صلى الله عليه وسلم (ما منكم من أحد إلا قد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة) .

هذه الآيات والأحاديث التي استخدمها الجبرية ليدعموا بها أفكارهم عن عقيدتهم ، تصدى للرد عليهم أهل السنة وغيرهم من العلماء ، وفسروا الآيات والأحاديث ، التفسير الذي يتفق مع الحقيقة المتعلقة بمشكلة القضاء والقدر ، وهذا الرد عثرنا عليه في كتاب (شفاء العليل) بشكل مبسط ، نرى ان نقدم ملخصاً عنه حتى يكون القارىء على بينة من أمره . ومن شاء التوسع والاستزادة فليراجع الكتاب المذكور .

« قال الجبري : القول بالجبر لازم لصحة التوحيد ، ولا يستقيم التوحيد الا به ، لأنا إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلاً للحوادث مع الله غير الله ، إن شاء فعل ، وان شاء لم يفعل ، وهذا شرك ظاهر لا يخلص منه الا القول بالجبر » .

« قال السني[1] : بل القول بالجبر مناف للتوحيد ، ومع منافاته للتوحيد فهو مناف للشرائع ودعوة الرسل ، والثواب والعقاب ، فلو صح الجبر لبطلت الشرائع ، وبطل الأمر والنهي ، ويلزم من بطلان ذلك ، بطلان الثواب والعقاب » .

« قال الجبري : ليس من العجب دعواك منافاة الجبر للأمر والنهي والثواب والعقاب ، فإن هذا لم يزل يقال ، وإنما العجب دعواك منافاته للتوحيد وهو من أقوى أدلة التوحيد ، فكيف يكون المصور للشيء المقوي له منافياً له » .

---

(١) كتاب ـ شفاء العليل ـ ص (١٩٦ ـ ٢١٠) ـ طبعة القاهرة

« قال السني : منافاته للتوحيد من أظهر الأمور ، ولعلها أظهر من منافاته الأمر والنهي ، وبيان ذلك أن أصل عقيدة التوحيد وإثباته هو شهادة ألا إله إلا الله وان محمداً رسول الله ، والجبر ينافي الكلمتين ، فان الإله هو المستحق لصفات الكمال المنعوت بنعوت الجلال ، وهو الذي تؤهله القلوب ، وتصمد إليه بالحب والخوف والرجاء ، فالتوحيد الذي جاءت به الرسل هو إفراد الرب بالتأله الذي هو كمال الذل والخضوع والانقياد له ، مع كمال المحبة والإنابة ، وبذل الجهد في طاعته ومرضاته ، وإيثار محابه ومراده الديني على محبة العبد ومراده ، فهذا أصل دعوة الرسل وإليه دعوا الأمم ، وهو التوحيد الذي لا يقبل الله من أحد ديناً سواه ، لا من الأولين ولا من الآخرين ، وهو الذي أمر به رسله ، وأنزل به كتبه ، ودعا إليه عباده ، ووضع لهم دار الثواب والعقاب لأجله ، وشرع الشرائع لتكميله وتحصيله . وكأن من قولك ـ أيها الجبري ـ : إن العبد لا قدرة له على هذا البتة ، ولا أثر له فيه ، ولا هو فعله ، وأمره بهذا أمر له بما لا يطيق ، بل أمر بإيجاد فعل الرب ، أو ان الله سبحانه أمره بذلك ، وأجبره على ضده ، وحال بينه وبين ما أمر به ، ومنعه منه ، وصده عنه ، ولم يجعل له إليه سبيلاً بوجه من الوجوه مع قولك : إنه لا يحب ولا يحب ، فلا تتألهه القلوب بالمحبة والود والشوق والطلب وإرادة وجهه ، والتوحيد معنى ينتظم من اثبات معنى الإلهية ، واثبات العبودية ، فرفعت معنى الإلهية بانكار كونه محبوباً مودوداً تتنافس القلوب في محبته وارادة وجهه والشوق الى لقائه ، ورفعت معنى العبودية بانكار كون العبد فاعلاً وعابداً ومحباً ، فان هذا كله مجازاً حقيقة له عندئذ ، فضاع التوحيد للقلوب عنه ، حائل بينها وبين محبته ، فانك وصفته بأنه يأمر عبده بما لا قدرة له على فعله ، وينهاه عما لا يقدر على تركه ، بل يأمره بفعله هو

سبحانه ، وينهاه عن فعله هو سبحانه ، ثم يعاقبه أشد العقوبة على ترك ما أمره ، وفعل ما نهاه بمنزلة عقوبته على ترك طيرانه الى السماء ، وترك تحويله للجبال عن أماكنها ، ونقله مياه البحار عن مواضعها ، وبمنزلة عقوبته له على ما لا صنع له فيه من لونه وطوله وقصره ، وصرحت بأنه لا يجوز عليه أن يعذب أشد العذاب من لم يعصه طرفة عين ، وإن حكمته ورحمته لا تمنع ذلك بل هذا جائز عليه ، ولو أنه أخبر عن نفسه أنه لا يفعل ذلك لم تنزهه عنه ، وقلت إن تكليفه عباده بما كلفهم إياه بمنزلة تكليف الأعمى الكتابة ، وتكليف الزمن الطيران ، فبغضت الرب الى من دعوته الى هذا الاعتقاد ونفرته منه ، وزعمت أنك تقرر بذلك توحيده ، وقد قلعت شجرة التوحيد من أصلها .

وأما منافاة الجبر للشرائع فأمر ظاهر لا خفاء به ، فان مبنى الشرائع على الأمر والنهي ، وأمر الآمر لغيره بفعل نفسه لا بفعل المأمور ونهيه عن فعله ، لا فعل عبث ظاهر ، فإن متعلق الأمر والنهي فعل العبد وطاعته ومعصيته ، فمن لا فعل له كيف يتصور ان يوقعه بطاعته أو معصيته ، وإذا ارتفعت حقيقة الطاعة والمعصية ، ارتفعت حقيقة الثواب والعقاب ، وكأن ما يفعله الله تعالى بعباده يوم القيامة من النعيم ، والعذاب ، أحكاماً جارية عليهم بمحض المشيئة والقدرة ، لا أنها بأسباب طاعاتهم ، ومعاصيهم ، بل هذا أمر آخر ، وهو ان الجبر مناف للخلق كما هو مناف للأمر ، فان الله سبحانه له الخلق والأمر ، وما قامت السماوات الا بعدله ، فالخلق قام بعدله وبعدله ظهر ، كما أن الامر بعدله ، وبعدله وجد ، والعدل سبب وجود الخلق والأمر وغايته ، فهو عليه الفاعلية الغائية ، والجبر لا يجامع العدل ، ولا يجامع الشرع والتوحيد » .

« قال الجبري : لقد نطقت أيها السني بعظيم ، وفهمت بكبير ، وناقضت بين متوافقين ، وخالفت بين متلازمين ، فإن أدلة العقول والشرع المنقول قائمة على الجبر ، وما دل عليه العقل والنقل كيف ينافي موجب العقل والشرع ، فاسمع الآن الدليل الباهر ، والبرهان القاهر على الجبر ، ثم نتبعه بأمثال فنقول : صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي إما أن يكون واجباً ، أو لا يكون واجباً ، فان كان واجباً ، كان فعل العبد اضطرارياً وذلك عين الجبر ، لأن حصول القدرة والداعي ليس بالعبد ، والا لزم التسلسل وهو ظاهر ، واذا كان ذلك كذلك فعند حصولهما يكون واجباً ، وعند حصولهما يكون الفعل ممتنعاً فكان الجبر لازماً لا محالة . واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجباً ، فاما أن يتوقف رجحان الفعل على رجحان الترك على مرجح أو لا يتوقف ، فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول المرجح واجباً ، والا عاد الكلام ولزم التسلسل ، واذا كان واجباً كان اضطرارياً وهو عين الجبر ، وان لم يتوقف على مرجح كان جائز الوقوع وجائز العدم ، فوقوعه بغير مرجح يستلزم حصول الأثر بلا مؤثر وذلك محال .

فان قلت المرجح هو ارادة العبد ، قلت لك : ارادة العبد حادثة والكلام في حدوثها كالكلام في حدوث المراد بها ويلزم التسلسل » .

« قال السني : هذا أحدّ سهم في كنانتك ، وهو بحمد الله سهم لا ريش له ، ولا نصل مع عوجه ، وعدم استقامته . وأنا أستفسرك عما في هذه الحجة من الألفاظ المجملة المستعملة على حق وباطل ، وأبين فسادها ، فما تعني بقولك ان كان الفعل عند القدرة

والداعي واجباً كان فعل العبد اضطرارياً وهو عين الجبر ؟ أتعني عند القدرة والداعي بمنزلة حركة المرتعش وحركة من نفضته الحمى ، وحركة من رمى به من مكان عال فهو يتحرك في نزوله اضطراراً منه ، أم تعني به أن الفعل عند اجتماع القدرة والداعي يكون لازم الوقوع بالقدرة ؟ فان أردت بكونه اضطرارياً المعنى الأول ، كذبتك العقول والفطر والحس والعيان ، فإن الله فطر عبادة على التفريق بين حركة من رمى به من شاهق فهو يتحرك الى أسفل ، وبين حركة من يرقى في الجبل الى علوه ، وبين حركة المرتعش ، وبين حركة المصفق ، وبين حركة الزاني والسارق والمجاهد والمصلي ، وحركة المكتوف الذي أوثق رباطاً وجر على الأرض ، فمن سوى بين الحركتين فقط خلع ربقة العقل والفطرة والشرعة من عنقده ، وان أردت المعنى الثاني وهو كون العقل لازم الوجود عند القدرة والداعي ، كان لازم الوجود ، وهذا لا فائدة فيه ، وكونه لازماً وواجباً بهذا المعنى لا ينافي كونه مختاراً ، مراداً ، له مقدوراً ، له غير مكره عليه ولا مجبور ، فهذا الوجوب واللزوم لا ينافي الاختيار ، ثم تقول : لو صحت هذه الحجة لزم ان يكون الرب سبحانه مضطراً على أفعاله مجبوراً عليها ، بمعنى ما ذكرت من مقدماتها وانه سبحانه يفعل قدرته ومشيئته . وما ذكرت من وجوب الفعل عند القدرة والداعي وامتناعه عند عدمها ، ثابت في حقه سبحانه . . . . » .

« فيقول الجبري بعد أن أعياه السني بالأسباب والمسببات الذي شمله هذا الحوار الطويل : اذا صدر من العبد حركة معينة ، فأما أن تكون مقدورة للرب وحده ، أو للعبد وحده ، أو للرب والعبد ، أو لا للرب ولا للعبد . وهذاالقسم الأخير باطل قطعاً ، والأقسام

الثلاثة قد قال بكل واحد منها طائفة ، فان كانت مقدورة للرب وحده ، فهو الذي يقوله وذلك عين الجبر . وان كانت مقدورة للعبد وحده فذلك إخراج لبعض الأشياء عن قدرة الرب تعالى ، فلا يكون على كل شيء قديراً ، ويكون العبد المخلوق الضعيف قادراً على ما لم يقدر عليه خالقه وفاطره ، وهذا هو الذي فارقت به القدرية التوحيد ، وضاهت به المجوس وان كانت مقدورة للرب والعبد ، لزمت الشركة ووقوع مفعول بين فاعلين ، ومقدور بين قادرين ، وأثر بين مؤثرين ، وذلك محال ، لأن المؤثرين اذا اجتمعا إستقلالاً على أثر واحد ، فهو غني عن كل منهما بكل منهما ، فيكون محتاجاً إليهما مستغنياً عنهما » .

« قال السني : قد افترق الناس في هذا المقام فرقاً شتى . ففرقة قالت إنما تقع الحركة بقدرة الله وحده لا بقدرة العبد ، وتأثير قدرة العبد في كونها طاعة أو معصية ، فقدرة الرب وحده اقتضت وجودها ، وقدرة العبد اقتضت صفتها . وهذا قول القاضي أبو بكر ومن اتبعه لعمر الله انه لا غير شاف ولا كاف ، فان صفة الحركة ان كانت أثراً وجودياً ، فقد أثرت قدرته في أمر موجود فلا يمتنع تأثيرها في نفس الحركة ، وان كانت صفتها أمراً عدمياً كان متعلق قدرته عدماً لا وجوداً ، وذلك ممتنع ، اذ أثر القدرة لا يكون عدماً صرفاً .

وفرقة أخرى قالت : بل الفعل وصفته واقع بمحض قدرة الله وحده ، ولا تأثير لقدرة العبد في هذا ولا هذا ، وهذا قول الأشعري ومن اتبعه .

وفرقة قالت : بل المؤثر قدرة العبد وحده دون قدرة الرب ، ثم انقسمت هذه الفرقة الى فرقتين ، فرقة قالت : ان قدرة العبد

هي المؤثر مع كون الرب قادراً على الحركة ، وقالت : ان مقدورات العباد مقدورة لله تعالى . وهذا قول ابي الحسين البصري وأتباعه الحسينية .

وفرقة قالت : إن قدرة العبد هي المؤثرة ، والله سبحانه غير قادر على مقدور ، وهذا قول المشايخية أتباع أبي علي وأبي هشام ، وليس عند ابن الخطيب وجمهور المتكلمين غير هذه الأقوال التي لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ، وليس عند أربابها الا مناقضة بعضهم بعضاً .

وقد أجاب بعض أصحاب أبي الحسين عن هذا السؤال ، أنه وان كان يقول بمقدور بين قادرين ، فله أن يقول في هذا المقام ، ان كان الدليل الذي ذكرته دليلاً صحيحاً على استحالة اجتماعهما على فعل واحد ، فانما يدل على استحالته على فعلها على سبيل الجمع ، ولا يستحيل على سبيل البدل ، كما يستحيل حصول جوهري في مكان واحد ولا يستحيل حصولهما فيه على البدل ، وهذا جواب باطل قطعاً ، فان مضمونه أن أحدهما لا يقدر عليه الا اذا تركه الآخر ، فحال تلبيس العبد بالفعل بقدرته وارادته ان كان مقدوراً له فهو القول بمقدور بين قادرين وان لم يكن مقدوراً له لزم اخراج بعض الممكنات عن قدرة .

فان قلت هو قادر عليه بشرط ان لا يقدر عليه العبد ، قيل لك فهذا تصريح منك بأنه في حال قدرة العبد عليه لا يقدر عليه الرب ، فلا ينفعك القول بأنه قادر عليه على البدل .

وأيضاً فان قدر عليه بشرط أن لا يقدر عليه العبد ، فاذا قدر العبد عليه انتفت قدرة الرب لانتفاء شرطها ، وهذا مما صاح به

عليكم أهل التوحيد من أقطار الأرض ، ورموكم به عن قوس واحدة ، وانما صانعتم به أهل السنة مصانعة ، والا فحقيقة هذا القول ، ان العبد يقدر على ما لا يقدر عليه الرب .

وحكاية هذا الرأي الباطل كافية في فساده ، فان قلت : كما لا يمتنع معلوم واحد بين عالمين ، ومراد واحد بين مريدين ، قيل : هذا من أفسد القياس لأن المعلوم لا يتأثر بالعالم ، والمراد لا يتأثر بالمريد ، فيصح الاشتراك في المعلوم والمراد ، كما يصح الاشتراك في المرئي والمسموع ، وأما المقدور فيجوز اشتراك القادرين فيه بالقدرة المصححة ، وهي صحة وقوعه عن كل واحد منهما ، وصحة التأثير من أحدهما ، لا تنافي صحته من الآخر ، أما اشتراكهما فيه بالقدرة الموجبة المقارنة بمقدورها ، فهو عين المحال ، الا ان يراد الاشتراك على البدل ، فيكون تأثير أحدهما فيه شرطاً في تأثير الآخر .

ولما تفطن أبو الحسين لهذا ، قال : لست أقول ان اضافته الى أحدهما هي إضافته إلى الآخر ، كما ان الشيء الواحد يكون معلوماً لعالمين ، ويمتنع أن يكون علم أحدهما به هو علم الآخر ، فهكذا أقول في المقدور بين قادرين ليست قدرة أحدهما عليه هي قدرة الآخر ، والمفعول بين فاعلين ليس فعل أحدهما فيه هو فعل الآخر ، وانما معنى قولي هذا ، أنه فعل لهذا وتأثير له ، انه لقدرته وداعيته وجد ، وليس معنى كونه وجد لقدرة هذا وداعيته ، هو معنى كونه وجد لقدرة الآخر وداعيته . قال : وليس يمتنع في العقل اضافة شيء واحد الى شيئين ، لكنه يمتنع أن يكون اضافته الى أحدهما هي عين إضافته إلى الآخر ، وهذا لا يجدي عنه شيئاً ، فان التقسيم المذكور دائر فيه ونحن نقول ، قد دل الدليل على شمول قدرة الرب سبحانه لكل ممكن من الذوات والصفات والأفعال ، وانه لا يخرج

عن شيء عن مقدوره البتة ، ودل الدليل أيضاً على أن العبد فاعل لفعله بقدرته وارادته ، وانه فعل له حقيقة يمدح ويذم به عقلاً وعرفاً وشرعاً ، وفطر الله عليها العباد حتى الحيوان البهيم .

ودل الدليل على استحالة مفعول واحد بالعين بين فاعلين مستقلين ، وأثر واحد بين مؤثرين فيه على سبيل الاستقلال .

ودل الدليل أيضاً على استحالة وقوع حادث لا محدث له ، ورجحان راجح لا مرجح له .

وهذه أمور كتبها الله سبحانه في العقول ، وحجج العقل لا تتناقض ولا تتعارض ، ولا يجوز أن يضرب بعضها ببعض ، بل يقال بها كلها ، ويذهب الى موجبها ، فانها يصدق بعضها بعضاً ، وانما يعارض بينها من ضعفت بصيرته وان كثر كلامه وكثرت شكوكه ، والعلم أمر آخر وراء الشكوك والإشكالات ؛ ولهذا تناقض الخصوم .

وهذا رأس مال المتكلمين ، والقول الحق له ينحصر في هذه الأقوال التي حكوها في المسألة ، والصواب أن يقال تقع الحركة بقدرة العبد وارادته التي جعلها الله فيه ، فالله سبحانه اذا أراد فعل العبد ، خلق له القدرة والداعي الى فعله ، فيضاف الفعل الى قدرة العبد اضافة السبب الى المسبب ، ويضاف الى قدرة الرب اضافة المخلوق إلى الخالق ، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين ، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء سبب ، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد وتلبيس ، فإنه يوهم أنهما متكافئتان في القدرة كما تقول : هذا الثواب بين هذين الرجلين ، وهذه الدارين بين هذين الشريكين ، وانما

المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه ، والسبب أو المسبب ، والفاعل ، والآلة ، كله أثر القدرة القديمة ، ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها وكمالها وتناولها لكل ممكن ، ولا نعطل قدرة الرب التي هي سبب عما جعلها الله سبباً له ومؤثرة فيه . وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته ، وكل ما سواه مخلوق له ، وهو أثر قدرته ومشيئته ، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله ، أو القول بوجود مخلوق لا خالق له ، فإن فعل العبد ان لم يكن مخلوقاً انه كان مخلوقاً للعبد إما إستقلالاً ، وإما على سبيل الشركة ، وأما أن يقع بغير خالص ولا مخلص عن هذه الأقسام لمنكر دخول الأفعال تحت قدرة الرب ومشيئته وخلقه .

واذا عرف هذا فنقول بقدرة الرب خلقاً وتكويناً ، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه ، وبقدرة العبد سبباً ومباشرة ، والله خلق الفعل والعبد فعله وباشره ، والقدرة حادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته » .

« قال الجبري : ضلال الكفر وجهله عند القدري مخلوق له موجود بايجاده اختياراً وهذا ممتنع ، فانه لو كان كذلك لكان قاصداً له ، اذ القصد من لوازم الفعل اختياراً ، واللازم ممتنع ، فان عاقلاً لا يريد لنفسه الضلال ، والجهل ، فلا يكون فاعلاً له اختياراً » .

« قال السني : عجباً لك أيها الجبري ، تنزه العبد أن يكون فاعلاً للكفر والجهل والظلم ثم تجعل ذلك كله فعل الله سبحانه ، ومن العجب قولك : ان العاقل لا يقصد لنفسه الكفر والجهل ، وأنت ترى كثيراً من الناس يقصد لنفسه ذلك عناداً وبغياً وحسداً مع علمه بأن الرشد والحق في خلافه ، فيطيع دواعي هواه وغيه

وجهله ، ويخالف داعي رشده وهداه ، ويسلك طريق الضلال ، ويتنكب عن طريق الهدى ، وهو يراهما جميعاً . قال أصدق القائلين : ﴿ سأصرف عن آياتي عن الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق ، وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها ، وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً ، وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين ﴾[1] .

وقال تعالى : ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾[2] وقال تعالى عن قوم فرعون : ﴿ فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ﴾[3] وقال تعالى : ﴿ وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين ﴾[4] وقال تعالى : ﴿ ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاف ﴾[5] وقال تعالى : ﴿ بئس ما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده ﴾[6] وقال تعالى : ﴿ يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون . يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ﴾[7] وقال : ﴿ يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن يبغونها عوجاً وأنتم شهداء ﴾[8] .

---

(١) سورة الأعراف آية ١٤٥ .
(٢) سورة فصلت آية ١٧ .
(٣) سورة النمل آية ١٣ .
(٤) سورة العنكبوت آية ٣٨ .
(٥) سورة البقرة آية ١٠٢ .
(٦) سورة البقرة آية ٩٠ .
(٧) سورة فصلت آية ٤٦ .
(٨) سورة البقرة آية ٥٧ .

وهذا في القرآن كثير يبين سبحانه فيه اختيارهم الضلال والكفر عمداً على علم هذا ، وكم من قاصد أمراً يظن أنه رشد وهو ضلال وغي » .

« قال الجبري : لو جاء تأثير قدرة العبد في القول بالإيجاد ، لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود ، لأن الوجود قضية واحدة مشتركة بين الموجودات الممكنة وان اختلفت محاله وجهاته ، ويلزم من صحة تأثير القدرة في بعضه صحة تأثرها في جمعية لاتحاد المتعلق ، وان ما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر ، وأيضاً فالمصحح للتأثير هو الإمكان ويلزم من الاشتراك في المصحح لتأثير ، الاشتراك في الصحة ، ومعلوم قطعاً أن قدرة العبد لا تتعلق بايجاد الأجسام ، وأكثر الأعراض انما تتعلق ببعض الأعراض القائمة لمحل قدرته » .

« قال السني : لقد كشف الله حوار مذهب يكون إثباته مستنداً الى مثل هذه الخرافات التي حاصلها أنه يلزم في صحة قدرة العبد على قلع حصاة من الأرض صحة قدرته على قلع الجبل ، ومن إمكان حمله لرطل ، إمكان حمله لمائة ألف رطل ، ومن ايجاده الفعل القائم به من الأكل والشرب والصلاة وغيرها صحة ايجاده لخلق السماوات والأرض وما بينهما ، وهل سمع في الهذيان بأسمج من هذا وأغث منه ، واشتراك الموجودات في مسمى الوجود الكلي العام لا يلزم منه ان ما جاز على موجود ما جاز على كل موجود ، وهذا أسمج من الأول وأبين فساداً ، ولا يلزم من ذلك تماثل البعوضة والفيل ، وتماثل الأجسام والأعراض ، ومن يجعل من الجبرية للقدرة الحادثة تعلقاً ما بفعل العبد يعترف بالفرق ويقول : قدرته تتعلق ببعض الأعراض ولا تتعلق بالأجسام ولا بكل الأعراض ، فان احتج على ابطال التأثير بهذه الشبهة الغثة ، ألزم بعينها في عموم

تعلق قدرته بكل موجود » .

« قال الجبري : دليل التوحيد ينفي كون العبد فاعلاً وان يكون لقدرته تأثير في فعله وتقديره بدليل التمانع » .

« قال السني : دليل التوحيد انما ينفي وجود رب ثان ، ويدل على أنه لا رب الا هو سبحانه ، ولا يدل على امتناع مخلوق لله فهو بعد طول مقدماته واعتراف فضلائكم بالعجز عن تقريره ، وذكر ما في مقدماته من منع معارضته ، وانما ينفي وجود قادرين متكافئين قدرة كل واحد منهما من لوازم ذاته ليست مستفادة من الآخر ، وهو دليل صحيح في نفسه وإن عجزتم عن تقريره ، ولكن ليس فيه ما ينفي أن تكون قدرة العبد وإرادته سبباً لوجود مقدوره وتأثيرها فيه تأثير الأسباب في مسبباتها ، فلا للتوحيد قررتم بدليل التمانع ولا للجبر ، وقد كفانا متأخريكم بيان تنافي هذا الدليل من الممنوع والمعارضات » .

من خلال هذه الآراء الجبرية والسنة ، يتبين لنا بوضوح منطلقات كل منهما حول القضاء والقدر ، وما دمنا قد أوردنا هذه الأفكار ، نرى من واجبنا أن نتطلع إلى الآراء الشيعية حول القضاء والقدر ، باعتبار الشيعة الإمامية يجسدون في أفكارهم نفس الآراء التي يقول بها أهل السنة ، ولكنهم يعتمدون في ما يذهبون إليه على أقوال الأئمة من أهل البيت ، وخاصة ما روى عن الامام علي بن أبي طالب عندما سأله أحدهم وهو في طريقه الى الشام ، هل هذه الرحلة الى الشام كانت بقضاء الله وقدره ؟ فرد عليه بالايجاب وشرح له فكرة القضاء والقدر في ايجاز بليغ ، وبذلك أعطى حقيقة واضحة للمفهوم الاسلامي عامة فيما يتعلق بالقضاء والقدر .

وانطلاقاً من هذا الرأي شيد الشيعة الإمامية عقيدتهم في القضاء والقدر كونه دليلاً على عدل الله ونفي الظلم عنه . فالله برأيهم عادل قد أثبت هذه الصفة لنفسه ، كما أثبتها رسوله صلى الله عليه وسلم ، ونفى الظلم عن نفسه عندما قال في كتابه العزيز : ﴿ **وما ربك بظلام للعبيد** ﴾[1] وقوله أيضاً : ﴿ **فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون** ﴾[2] . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ينفي الشيعة الظلم عن الرسول ، وعن الائمة طالما نفوه وأكدوا نفيه عن الله سبحانه وتعالى ، لذلك ينفون الجبر وكذلك الاختيار المطلق ولنستمع الى بعض مجتهدي الشيعة ماذا يقول حول هذه الناحية الهامة بالنسبة لمذهب الشيعة الإمامية[3] : « ان العاقل ـ لا شك ـ لا يغفل عن الفرق بين الحركات الاختيارية وغيرها ، ويرى الإنسان نفسه مختاراً في جميع أفعاله وتصرفاته ، ويحسن عن الفعل أن نمدح فاعل الخير المحسن الى الناس ، وان نذم الظالم الجائر المسيء لغيره ، فلولا أن الأفعال من صنع الإنسان لما استحق مدحاً أو ذماً ، وإنما يحسنان اذا جازت نسبة الفعل الى العبد الفاعل ، ولذا فان البياض والسواد ، لا يستحق المتصف بهما ذماً أو مدحاً ، لأنهما ليسا من فعله .

ومنها ان الله سبحانه أمر عباده بأشياء كثيرة ، وجعل لها حدودا ليقف الإنسان عندها ، ونهاهم عن أشياء ، وأراد منهم فعل ما أمرهم ، وترك ما نهاهم عنه . قال سبحانه : ﴿ **وما خلقت الجن**

---

(١) سورة فصلت آية ٤٦ .

(٢) سورة البقرة آية ٥٧ .

(٣) عقيدة الشيعة الإمامية ـ تأليف هاشم معروف الحسيني ـ ص (٥٢ ـ ٦٨)

والانس الا ليعبدون ﴾[1] . والتكليف لا يجوز بحكم العقل اذا كان الفاعل هو الله ، لأنه اذا خلق فينا الفعل كان واجب الحصول . وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ، وما كان وجوده واجباً وعدم وجوده ممتنعاً لا يصح التكليف به عقلاً لاستناد الشيء الى أسبق علله وأقواها ، فان كان الإنسان شريكاً مع سبحانه ، فالتأثير انما يكون لأقوى الأسباب وهو الله سبحانه ، واذا لم يكن للعبد شأن في ذلك كان التكليف لغواً من الأمر ، والمؤاخذة من أفحش أنواع المظالم .

ولقد سئل الإمام موسى الكاظم عن المعصية هل هي من الله أو العبد ؟ فقال : لا تخلو من ثلاث ، إما أن تكون من الله وليس من العبد شيء ، فليس للحاكم أن يؤاخذ عبده بما لم يفعل ، وإما أن تكون من العبد ومن الله ، فليس للشريك الأقوى أن يؤاخذه الأصغر بذنب هما فيه سواء ، واما أن تكون من العبد وليس من الله شيء ، إن شاء عفا ، وان شاء عاقب ، وهو المتعين »

ويقول في مكان آخر : « ومما لا شبهة فيه أن الأفعال تصدر بعد القصد ووجود الداعي وانتفاء الموانع شرعية كانت ، أم عقلية . كما ان الترك إنما يكون لوجود الداعي اليه ، والصارف عن الفعل ، فالانسان اذا جاع وأمكنه تناول الطعام من غير أن يكون ما يمنعه من ذلك وقع منه الأكل لا محالة ، ومع فرض أن الأفعال من صنع الله سبحانه لا يكون للقصد ، ووجود الداعي وانتفاء الموانع أثر في وجود الأفعال وتركها ، والضرورة تقضي ببطلان ذلك ، فمع القصد

---

(١) سورة التوبة آية ٧٠ .

اليه ووجود الداعي لفعله لابد من وجوده ، ولا يقع منع غيره ، وإذا لم توجد دواعيه ووجود الصارف عنه لا يمكن وجوده » .

ونلاحظ بأن الشيعة الإمامية يستدلون على نفي الجبر بآيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ﴾[1] وقوله : ﴿ بل سولت لكم أنفسكم أمراً ﴾[2] وقوله أيضاً : ﴿ فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله ﴾[3] وقوله : ﴿ وكل امرىء بما كسب رهين ﴾[4] إلى آخر ما هنالك من آيات اعتمدوها للدلالة على نسبة الفعل الى العبد ، وكونه صادراً منه من غير أن يكون مجبراً على فعله ، ولو كان الفاعل غيره ، أو كان له شريك في ذلك ، لما صحت هذه النسبة .

ونلمس أيضاً بأن من هذه الآيات ما هو واضح يثنى على إيمان المؤمن ويعده بالثواب والترقي في الدرجات الرفيعة في دار الخلود والمعاد ، كما انها توجه الذم والتحذير للكافر على كفره ، وتعد المنافقين بأوخم العواقب ، كقوله سبحانه : ﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ﴾[5] وقوله أيضاً : ﴿ اليوم تجزون ما كنتم تعملون ﴾[6] وقوله : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾[7] وقوله أيضاً : ﴿ هل جزاء الإحسان الا الإحسان ﴾[8] وقوله : ﴿ ومن جاء بالحسنة فله

---

(١) سورة البقرة آية ٧٩ .
(٢) سورة يوسف آية ١٧ .
(٣) سورة المائدة ٣٠ .
(٤) سورة الطور آية ٢١ .
(٥) سورة غافر آية ١٧ .
(٦) سورة الجاثية آية ٢٨ .
(٧) سورة الأنعام آية ١٦٤ .
(٨) سورة الرحمن آية ٦٠ .

عشر أمثالها ، ومن جاء السيئة فلا يجزي الا مثلها ﴾[1] .

واذا ما تصفحنا الآيات الكثيرة التي اعتمد عليها الشيعة ، والتي تحتوي في مضمونها على لوم العبد عندما يبتعد في سلوكه عن الطريق الصحيح الذي يوفر له الخير والسعادة ، ويتجه نحو التمرد والعصيان دون أن يتلفت الى قوله تعالى : ﴿ **وما منع الناس ألا يؤمنوا اذا جاءهم الهدى** ﴾[2] وقوله أيضاً : ﴿ **ما منعك أن تسجد اذ أمرتك** ﴾[3] و ﴿ **لم تصدون عن سبيل الله** ﴾[4] . واذا ما حللنا مفاهيم هذه الآيات ، نرى انه اذا كان الله سبحانه وتعالى غير مريد للايمان فكيف يأمرهم به ويلومهم عليه في آن واحد ؟ . وكذلك كيف ينهي عن الكفر وقد شاءه وخلقهم فيهم ؟ وكيف ينكر عليهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لهم : ﴿ **لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون** ﴾[5] واذا كان هذا هو الذي صدهم عن السبيل كيف يقول : ﴿ **لم تصدون عن سبيل الله** ﴾[6] .

واذا ما تعمقنا في تلاوة النصوص القرآنية ، نلمس ما هو صريح في تخيير العبد في أفعاله ، وكونها معلقة في مشيئته ، قال تعالى : ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾[7] وقوله : ﴿ **اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم** ﴾[8] وقوله أيضاً : ﴿ **فمن**

---

(١) سورة الأنعام آية ١٦٠ .
(٢) سورة الإسراء آية ٩٤ .
(٣) سورة ص آية ٧٥ .
(٤) سورة آل عمران آية ٩٩ .
(٥) سورة آل عمران آية ٧١ .
(٦) سورة الإسراء آية ٩٤ .
(٧) سورة الكهف آية ٢٩ .
(٨) سورة فصلت آية ٤٠ .

شاء ان يتقدم أو يتأخر ﴾[١] و : **﴿ فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ﴾**[٢] .

ونعود الى ما قاله صاحب كتاب (عقيدة الشيعة الامامية) في مكان آخر من كتابه حيث يقول : « وقسم من الآيات الكريمة جاء في مقام الحث على الطاعة والمسارعة الى عمل الخير والاحسان كقوله : **﴿ وسارعوا الى مغفرة من ربكم ﴾**[٣] ، **﴿ واستبقوا الخيرات ﴾**[٤] و : **﴿ واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم ﴾**[٥] و **﴿ أجيبوا داعي الله ﴾**[٦] ، ولو كان الانسان مجبوراً على الفعل لا يجوز أمره بالمسارعة والاستباق ، والعاجز عن القيام بأوامر المولى لا يصح تكليفه بالمسارعة الى امتثالها ، ان هؤلاء أرادوا أن يثبتوا لله القدرة والعظمة ، فأثبتوا له الظلم والجور ، والعبث واللغو ، من حيث لا يشعرون .

وقد حكى الله سبحانه عن العصاة والمنافقين اعترافهم بالتقصير ، وعدم قيامهم بما فرض الله عليهم كقوله : **﴿ ما سلككم في سقر . قالوا لم نك من المصلين . ولم نك نطعم المسكين ﴾**[٧] وقوله : **﴿ كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير . قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ﴾**[٨] .

---

(١) سورة المدثر آية ٣٧ .
(٢) سورة الإنسان آية ٢٩ .
(٣) سورة آل عمران آية ١٣٣ .
(٤) سورة البقرة آية ١٤٨ .
(٥) سورة الزمر آية ٥٥ .
(٦) سورة الأحقاف آية ٣١ .
(٧) سورة المدثر ـ آية (٤٢/ ٤٤) .
(٨) سورة الملك : آية (٨ / ٩) .

ولو كان العبد مجبوراً في أفعاله ، لكان له على الله الحجة البالغة اذا أراد أن يعاقبه على معصية ، وكان له أن ينسب الجور والظلم الى الله في تعذيب عباده ، ولا محل لاعترافهم بالتقصير والتكذيب للرسل كما هو مفاد الآيات الكريمة ، وأي فائدة للرجعة التي يتمناها الكافر والمنافق كما حكى الله سبحانه ذلك عنهم اذا لم يكن الفعل تحت سلطان العبد ؟ قال سبحانه : ﴿ **لو أن لي كرة فأكون من المحسنين** ﴾[1] وقوله : ﴿ **رب أرجعون لعلي أعمل صالحاً فيما تركت** ﴾[2] وغيرهما من الآيات الكريمة الحاكية لطلب الرجعة بلسان العصاة ، واذا لم تكن الأفعال من صنع العبد ، يكون هذا الطلب لغواً اذ لا اختيار له ليختار الأعمال ويتجنب المعاصي .

وأخيراً ، فالعقل والكتاب والوجدان ، هذه الثلاثة تشهد ببطلان ، هذه الشبهة ، وتثبت اختيار العبد في جميع تصرفاته وأفعاله لنحو من أنحاء الاختيار ، يخرجه عن الجبر ولا يلحقه بالتفويض ، ولازم ذلك ثبوت الواسطة التي عناها الامام (ع) بقوله : (أمر بين أمرين) وليسا هما كالنقيضين اللذين يجتمعان ولا يرتفعان ، وكالضدين اللذين لا ثالث لهما ، وانما هما ضدان يمكن ارتفاعهما وثبوت أمر ثالث محلهما ، كما كشفت عن ذلك الأدلة العقلية والنقلية .

والجدير بالملاحظة أن المؤلف يؤكد من جانبه ، بأن الشيعة لا يقولون بالجبر ، ولا يقولون بالتفويض ، بل يروى حديثاً عن الصدوق بسنده عن يزيد بن عمر قال : « دخلت على علي بن

---

(١) سورة الزمر آية ٥٨ .

(٢) سورة المؤمنون آية (٩٩ / ١٠٠) .

موسى الرضا (ع) فقلت له : يا بن رسول الله ، روي لنا عن الصادق أنه قال : (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين بين) فما معناه ؟ فقال (ع) : من زعم ان الله يفعل أعمالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال الجبر ، ومن قال : إن الله سبحانه فوض أمر الخلق والرزق إلى حججة فقد قال بالتفويض ، فالقائل بالجبر كافر ، والقائل بالتفويض مشرك . فقلت يا بن رسول الله ، فما - أمر بين بين - فقال : وجود السبيل إلى اتيان ما أمروا به ، وترك ما نهوا عنه ، فقلت : فهل لله مشيئة وارادة في ذلك ؟ فقال : أما الطاعات فارادة الله ، ومشيئته فيها الأمر بها والرضا والمعاونة عليها ، وارادته ومشيئته في المعاصي والنهي عنها والسخط لها والخذلان عليها . فقلت : فللّه عز وجل فيها القضاء والقدر ؟ قال : نعم ، ما من فعل يفعله العبد من خير وشر الا ولله فيه قضاء . قلت : فما معنى القضاء ؟ قال : الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة »[1] .

ونخلص من الآراء الشيعية الإمامية انهم لا يختلفون في شيء عما يذهب إليه أهل السنة والجماعة ، ومعتقدهم في القضاء والقدر لا يخرج عن قولهم أن لله إرادة ، وان للعبد اختيار ، فيما يقع عليه الجزاء ، ولكنهم لا يجعلون الإرادة قسراً وجبراً ، بل يميزون بين الإرادة على القسر والجبر الارادة على الأمر والتكليف .

فالارادة على المعنى الأول نافذة بموجب قضائه ، والإرادة على المعنى الثاني مجاب عليها بالطاعة أو العصيان .

---

(١) عقيدة الشيعة الإمامية - ص (٦٩ - ٧٠) .

والله في رأيهم عادل لا يظلم ، وان الإنسان حر يختار ما يراه مناسباً لنفسه وسلوكه وانفعالاته واستجاباته .

الأفكار والآراء التي أوردناها حول القضاء والقدر قد راعينا في إيرادها النظرات الدينية دون أن نتعرض إلى أقوال وأفكار بعض الفلاسفة الإسلاميين الذين تعرضوا لمشكلة القضاء والقدر بالبحث والتحليل ، لذلك نرى أنه لابد لنا من ايراد بعض آراء هؤلاء الفلاسفة تنويراً للأذهان ، وتبياناً للحقائق .

ولما كان جماعة اخوان الصفا وخلان الوفاء في طليعة الفلاسفة الإسلاميين الذين تعرضوا لهذه المشكلة الدقيقة نقدم فيما يلي ما قاله صاحب (الرسالة الجامعة) في معرفة القضاء والقدر : « فان قال قائل وما القضاء والقدر اللذان جهل هذا المتخلف عن معرفتهما ، وحاد عن محجتهما ، وما معنى هذين الأسمين ؟ فليعلم هذا القائل أن القدر هو تقدير الباري سبحانه الأشياء على الصور التي هي بها ، أشياء خارجة من العدم الى الوجود ، مرتبة في أماكنها ، لا يعدو بعضها بعضا ، منتظمة انتظام الحكمة على صحة التأليف ، ونظام التركيب لا يسبق بعضها بعضاً ، فالأول لا يكون متأخراً ، والمتأخر لا يكون أولاً ، فقال : ﴿ **إنا كل شيء خلقناه بقدر** ﴾[1] والقدر هو وضع الشيء في موضعه اللائق به ، وكونه في مكان يحسن كونه فيه . والقضاء هو ما أوجب في الحكمة من العناية بالعالم من تكليف الاستطاعة الموجودة فيهم . ومن ذلك قوله : ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه** ﴾[2] لأن ذلك جعلهم في قواهم وفطرهم عليه ،

---

(١) سورة القمر آية ٤٩ .

(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ .

وكان تكليفهم لعباده ما سواه من خلقه أشد وأعظم لأنه ليس في طباعهم ولذلك عذبهم لما عدلوا عما في طباعهم ، وما هو مجبول في أصل فطرتهم الى تكليف ما ليس في طبعهم ، ولذلك وجب الحد على من عدل عما هيء له الى تكليف غائم مهياء له ، ومن ذلك برجم الزاني اذا زنى لأن الشهوة التي ينالها من امرأة غيره وحليلة سواه قد كان ينالها ممن عنده ، ويستغني عن الخروج في ظلمة الليل ، وتسلق الحيطان ، والهتكة والفضيحة ، ثم الرجم بعد ذلك ، والموت الذي هو أشد الأشياء ، وخسارة الدنيا والآخرة ، فقد بان بهذا البرهان أن القضاء هو ما قضاه الله في سابق علمه لأنه لا يكلف خلقه إلا ما يجعله في وسعهم وطاقتهم فقال : ﴿ **لا يكلف الله نفساً الا وسعها** ﴾[1] فمتى تكلفوا في غير ما في طباعهم عما نهاهم عنه عذبهم ، لأنهم قد خرجوا من قضائه وحكمه ، وعدلوا عن وصيته فقال : ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا الا إياه** ﴾[2] فلما عبدوه رضي عنهم بما جعله فيهم اذ كان هو الجاعل ذلك فيهم ، وهو الخير الكلي والجود العلوي ، والخير الكلي لا يصنع الا الخير ، ولا يجود المعروف بالجود إلا بالجود ، وهو القضاء الحق . فلما عبدوا غيره خرجوا من قضاه ، فعذبهم ليردهم الى خيره ، فوعدهم ومناهم بلزوم طاعته ، وانها توصلهم الى جنته ، وتجذبهم الى دار كرامته ، وان الخروج من قضائه هو معصيته ، وبه يستوجبون سخطه وعقوبته ، وكان المثل في ذلك كمثل رجل اتخذ مكاناً نزهاً في رأس جبل جعل في أعلى قبته بستاناً حسناً ، فيه أشجار مثمرة ، وأزهار نيرة ، وفواكه طيبة ، وماء طيب ، وجواري ، وغلمان ، وأطيار

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٦ .

(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ .

حسان ، وجمع فيه أنواع الطيبات ومجامع اللذات ، وأسفل ذلك الجبل هاوية مظلمة ، ووحوش مفترسة ، ومياه كدرة ، وغيلان وحشة ، ثم قضى أنه يسكن ذلك الموضع الطيب المرفوع النير قوم من عبيده وخاصته ، وانهم ما داموا فيه طائعين لأمره كان أصلح لهم وأطيب لعيشهم ، وأدوم لسلامتهم ، فان أحداً منهم ان خالف أمره وارتكب نهيه وسام نعمته وبطر رحمته ، هوى في ذلك الموضع الوعر باختيار منه ، أليس واجب في الحكمة أن يدعه في مكانه ، ويزيده من هوانه ، لذلك من آثر عبادة الأصنام والأوثان والنيران على عبادة الرحمان ، وخالف الأنبياء والمرسلين ، وأطاع الشياطين ، أليس من فعل ذلك قد خرج من قضاء الله سبحانه وصار في قضاء نفسه ، وآثر شهواته ، فكان مستوجباً للعقوبة من ربه .

فبالبرهان الصادق قد بان ما القضاء والقدر ، والرد على أهل الجبر القائلين بأن أصل الشر من صاحب الخير ، وانه يريد أن يكون الشر شراً كما أراد أن يكون الخير خيراً ، فيقال لهم : فبأيهما بدأ ، وإلى أيهما دعا ، وعن أيهما نهى ؟ فلابد لهم أن يقولوا بالخير ، فان قالوا ذلك فقد أوجبوا له أنه غير مريد للشر ، لإهماله الدعاء اليه والحث عليه ، فبالبرهان الصادق بطل قولهم واندحضت حجتهم .

فان قالت الثنوية : إن الخير والشر فعلان متضادان غير متفقين وان لهما خالقين متضادين ، غير متفقين ، فليعلم هؤلاء المتخلفون عن اتباع الحق بالبرهان الصادق ان فاعل الخير خير كله وان فاعل الشر شركله ، وان من الخير إبطال الشر . وان الشرير ربما ينتقل طبعه ويكون خيراً متناهياً في الخيرية حتى لا يبقى للشر أثر عنده البتة ، وينتقل طبعه عنه ، وأيضاً فإن الخير يدعو الى البقاء ، والشر

يدعو الى الفناء ، ولما كان البقاء من صفات الأزل القديم ، والفناء من صفات العدم المتلاشي وجب أن يكون صاحب البقاء رب صاحب الفناء ، ومتقدم الوجود عليه فوجبت له الوحدانية ، وزالت الثنوية ، وصار الثاني تابعاً له ولذلك قيل إن الشر لا أصل له في الإبداع من جهة المبدع سبحانه ، وإن القضاء والقدر ليسا بشر ، وان المخلوق ليس معاناً على فعل الشر»[1] .

ولم ينس صاحب الرسالة الجامعة عالم الإبداع ، فتحدث عنه موضحاً بأن الشر لا أصل له في الإبداع الأول من جهة المبدع الحق سبحانه وقال : «فان قال قائل فاذا لم يكن للشر أصل في الإبداع فمن أين كان وكيف يكون ولم كان ؟ فليعلم هذا القائل ان الخير الكلي والجود المحض أفاضه الباري سبحانه على العقل بجوده فكان له السبق والتمام ، والكمال ، والتقدم بالوجود على الأشياء ، ثم كانت النفس منبعثة منه تالية له فكان ما بينهما من التفاضل مرتبة منحطة بالنفس عن اللحوق بالعقل ونقصاناً عن درجته فقصرت عن الكمال ، فصار ذلك التقصير عجزاً ، فحدث عن ذلك العجز نقص عن البلوغ الى الفضل الكلي ، ثم حدثت الطبيعة عن النفس ، وكانت النفس أفضل منها لكونها أصلاً لها فكان ما بينهما من التفاضل عجزاً هو أكثر عن عجز النفس عن بلوغ درجة العقل ومرتبته ، ثم كانت الأشياء من المركبات بحدوث بعضها من بعض ، لها وجود التفاضل ، وبوجود التفاضل وجود العجز ، وبوجود العجز وجود النقص ، وبوجود النقص معرفة الفاضل والمفضول ، فعند ذلك عطف العقل على النفس بخيراته وفضائله

(١) الرسالة الجامعة ـ تحقيق مصطفى غالب ـ ص (٤٥ ـ ٤٨) .

ليرقيها اليه ، ويبلغها الى درجته ، ويزيل عنها النقص ويرفعها الى درجة الكمال ، ولم يرض لها بالتخلف عن البلوغ الى درجته ، واللحوق بمنزلته ، لأنه ليس من شأنه الحسد ، ولا الكبر ، وان أحب الأشياء اليه كونها مثله لأنه خير كله ، وعطفت النفس عند ذلك على الطبيعة ، وعطفت الطبيعة على المولدات منها وعطفت الأشياء كلها بعضها على بعض ، فالفاضل أبداً انما يجتهد ليرقي المفضول الى درجته ويبلغه منزلته ، دائماً في ذلك مجتهداً فيه ، فقد بان بالبرهان وصح أن الشر لا أصل له في الإبداع ، وسمي عجز الأشياء ، لحدوث بعضها من بعض شراً بمعنى التخلف عن اللحوق بالخير الأفضل المتقدم عليه ، فمتى غفل المفضول عن اللحوق بدرجة الفاضل ، ورضي لنفسه بالمكان الخسيس الرذل فهو الشر المحض البعيد عن الخير وهو النحس البعيد من السعد ، فإذاً العالم اذا قبل الفيض والجود ، وارتقى الى الفاضل صار خيراً كله ، وسعداً كله ، فزال الشر ، وعاد الخلق الى أوله فصار خيراً كله ، ﴿ **كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين** ﴾[1] .

اذا اعتبرنا الأفكار العرفانية والعقلانية التي قال بها جماعة اخوان الصفا وخلان الوفاء المدماك الأساسي الذي شيدت عليه المعتقدات الفلسفية الباطنية ، لابد لنا من الإشارة الى أن الفرق الباطنية على مختلف أنواعها وأشكالها ، قد عالجت مشكلة القضاء والقدر بأسلوب عقلاني لم يختلفوا فيه عما ذهب إليه جماعة اخوان الصفا . ولكن الفرقة الوحيدة من الفرق الباطنية التي أولت هذه الناحية اهتماماً أعم وأشمل ، هي الاسماعيلية حيث اختلف دعاتها

---

(١) الرسالة الجامعة ـ تحقيق مصطفى غالب ـ (٤٩ ـ ٥٠) سورة الأنبياء آية ١٠٤ .

وفلاسفتها في هذه المشكلة الشائكة اختلافاً ظهرت معالمه في عدة مؤلفات وضعوها موضع النقاش والتداول بين طبقات العلماء والمفكرين .

والداعي الأول الذي أثار عاصفة من النقاش بين الفلاسفة الإسماعيلية هو الداعي النسفي المعرف بابن عبدالله بن أحمد أو النخشبي البردغي تلميذ الداعي الكبير (الأمير الحسين بن علي المروروزي) داعي خراسان في كتابه (المحصول) الذي يعتبر أول كتاب ظهر في العقائد الاسماعيلية ويتألف هذا الكتاب من (٤٩٠) صفحة جلها في الفلسفة التوحيدية الاسماعيلية . وما كاد الكتاب المذكور يوضع موضع التداول حتى انبرى الفيلسوف الاسماعيلي (أبو حاتم الرازي) كبير دعاة شمال غربي فارس فوضع كتاباً نقد فيه ما ورد في كتاب (المخصول) وسمى كتابه (الاصلاح) .

ومن الطبيعي ان تلاقي المعتقدات التي أوردها الرازي في رده على (المحصول) رد فعل لدى الداعي الكبير (أبو يعقوب السجستاني) الذي اعتبر أفكار وآراء الرازي ، مخالفة صريحة لجوهر المعتقدات الإسماعيلية ، لذلك اندفع بقوة الى تصنيف كتابه (النصرة) الذي انتصر فيه لصاحب المحصول وهاجم أبا حاتم الرازي هجوماً عنيفاً بلا شفقة . مما أهاب بداعي آخر هو تلميذ السجستاني ، وشيخ فلاسفة الدعوة الاسماعيلية (أحمد حميد الدين الكرماني) حجة العراقين بعد فترة من الزمن الى استعراض الخلاف بكامله إستعراضاً علمياً رايقاً في كتابه (الرياض في الحكمة بين الصادين) أو بين صاحبي الاصلاح والنصرة ، وبمبضع الحكيم المجرب ، شرح الكرماني كل الآراء التي وردت بالكتب الثلاث ، تشريحاً علمياً رفيعاً وقابلها مع أصول الدعوة الهادية والنظرات

الفلسفية والمذهبية التي كانت متبعة في العصر الفاطمي .

وهنا نورد بعض أوجه الخلاف حول مشكلة القضاء والقدر « قال صاحب الإصلاح : وأما القول أن القضاء على السابق والقدر على التالي ، فهو خطأ لأن القدر قبل القضاء ، على الذي هو قبل التالي ، والقدر والقضاء هو التفصيل ، ولا تفصيل إلا بعد التقدير ، والأول قبل الثاني لا بعده ، والشواهد على ذلك من كتاب الله قوله : ﴿ قضي الأمر الذي به تستفتيان ﴾[1] ومعناه فضل ، وفرغ منه ، وقوله : فاذا قضيت الصلاة أي فرغت نها ، والقضاء بمنزلة الثوب الذي يقدره الخياط فهو قبل أن يفصله يقدره ويزيد وينقص ويوسع ويضيف ، وإذا فصله فقد قفاه وفاته ويمكنه الزيادة والنقصان ، وذلك مثل القضاء والقدر ، محصول قوله : إن القضاء لا يقال على السابق ، فانه بعد القدر ، وان القدر لا يقال على التالي ، لأنه قبل القضاء ؛ فان القدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ، وانه مادام الشيء في التقدير يمكن أن يزداد ، وينقص ، ويوسع ، فاذا فصل وقضي فلا يمكن الزيادة فيه ، ولا النقصان منه .

قال صاحب النصرة : ليس القضاء هو التفصيل ، لأنه ليس حال عين التفصيل في القضاء بأقل من حال المنفصل ، ولا عين المنفصل ثباته على هيئته بقضاء يوجب ذلك ، كما ان المنفصل أيضاً إنما ثبت بما قضي له ، وأما القدر فهو التقدير على ما ذكره ، ولكنه لا يكون تقدير الا بقضاء يوجب ذلك التقدير ، فأما الشواهد التي استشهد بها من كتاب الله تعالى بأن القضاء هو الفراغ ، فغير

(١) سورة يوسف آية ١٢ .

مدفوع وذلك لأن الحكماء قالوا : ان الله تعالى لما أبدع العقل فرغ من العالمين ، لأنه مجموع صور العالمين ولم يغرب من صور العالمين عن العمل شيء ، فهو الفراغ المحض الا ان صاحب الاصلاح قد أساء بتشبيهه القضاء والقدر بالثوب الذي يقدره الخياط وحيث جعل تقديره مثل القدر ، وتفصيله مثل القضاء ، ولا يستتيم هذا التشبيه ، وكان الواجب عليه أن يجعل صورة الخياطة التي في نفس الخياط مثل القدر على ما مثله ، وهو أيضاً شيء روحاني ، لم يخرج بعد الى حد العقل ، فهذا معنى صورة الأصلين ، ثم التفصيل الذي يفصله بعد التقدير على الحدود الجسمانية التي ظهرت من الأول والثاني ، واذا كان الأمر على ما وصفنا ، فان القضاء قبل القدر ، وكما ان الخياطة قبل التقدير ، وبتلك الخياطة تهيأ للخياط التقدير كما يقدره ، فقد صح ان القضاء على السابق ، والقدر على التالي ، ومحصول قوله : إن القضاء متقدم على القدر ، وان لا تقدير إلا بقضاء ، وان القضاء على السابق ، والقدر على التالي .

ان تأويل الصادين القضاء والقدر على ما أول كل واحد منهما عليه ، واحتج به مع كون معنى لفظة القضاء والقدر على ما بيناه تأويل محال ، على أي وجه كان القضاء والقدر عليه من السابق والتالي ، وذلك ان صاحب الاصلاح قد أوجب بقوله القدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ، وبالتشبيه الذي أورده في أمر الثوب ، وصورة الخياطة ان القدر هو ما كان قائمًا بالقوة وممكناً أن يكون ، وان القضاء وهو ما كان قائمًا بالفعل ، وقد خرج من باب الامكان الذي هو القوة ، الى الفعل ، واذا كان معنى القدر والقضاء ذلك ، فمن المحال ان يقال على السابق والتالي أصلاً ، بوجه من الوجوه فليس ولا واحد منهما قائمًا بالقوة ، ولا كان بالقوة فخرج الى

الفعل على ما أتينا عليه من الدلائل فيما تقدم .

وصاحب النصرة أوجب بقوله لا تقدير الا بقضاء يوجب ذلك التقدير ، وبتمثيله القضاء بصنعة الخياطة التي عنها يكون التقدير ، ان يكون القدر الذي جعله على التالي مع تسليمه ان معنى القدر على ما أثبته صاحب الاصلاح وجوده وجود قائم بالقوة ، ولا يجوز أن يقال ذلك على التالي بما ثبت فيما تقدم من كلامنا كونه قائماً بالفعل ، واذا جاز لم يكن القدر على التالي ، واذا لم يكن القدر على التالي ، كان القضاء على السابق أولى ، وأحرى ان لا يكون ، اذا لم يكن قط بالقوة ، فخرج الى الفعل ، فيطابق ما يؤديه لفظه بالموجود عليه حال السابق ، وكان أيضاً محالاً ان يقال القضاء والقدر على السابق والتالي ، واذا كان محالاً قلنا ان قولهما صحيحان على الوجه الذي بينه ، لا على ما ذهبنا ، وذلك ان القضاء يشترك في معناه أشياء ، وتلك الأشياء كلها من عالم الجسم ، لا من عالم الابداع ، وكذلك القدر . »

وبالنتيجة يؤكد الكرماني بأن القضاء يدل على الناطق الذي كان بالقوة فخرج الى الفعل بتأييد الله تعالى إياه وعلى القائمين مقامه عليه السلام ، كونهم انتهوا الى المنزلة الموازية للانبعاث الأول . والقدر يدل كما قال الكرماني على ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله من التنزيل ، والشريعة والحكم ، والأمثال التي في قوتها العلوم والمعارف التي تحتاج اليها النفس في خروجها الى البلوغ ، والفعل . وكذلك يدل القدر على القائم الموعود المبشر به من لدن آدم وعلى دعوته القائم بحفظها ، واقامتها الأئمة والرسل عليهم الصلاة والسلام بدعاتهم في الستر ، ومد القوة بكونه مقدراً ان يخرج من التقدير الى الفعل ، والوجود ، وتكون دعوته قائمة من

جهة حدود دور النبي في الستر الذي يجري مجرى القائم بالقوة ، لا بالظاهر الذي يجري مجرى القائم بالفعل ، ولذلك كان تأويل ليلة القـدر سلام الله عليـه ، واليه اشارات الشيوخ في قـولهم كوني (قدر)[1] .

وفي نهاية المطاف ينتهي النقاش عندما يعمد الكرماني الى اصلاح وتقويم بعض الآراء التي وردت في كتاب المحصول والتي تركت دونما تصحيح أو تقويم من قبل الشيخين .

طالما استعرضنا بعض آراء الباطنية في مشكلة القضاء والقدر ، نرى ان نتطلع أيضاً إلى آراء وأفكار بعض الفلاسفة الاسلاميين حول هذه المشكلة تعميما للفائدة ، وخاصة مذهب الفيلسوف الاسلامي ابن رشد الذي تعرض في كتاباته الى الخلاف الذي يدور بين علماء وفلاسفة المسلمين حول القضاء والقدر ، فقدم الأدلة العقلية محاولاً تأييد منطلقاته الفكرية حول هذه المسألة ، فقال : « اذا كانت أدلة السمع المتعارضة ، قد أدت الى الخلاف حول هذه المشكلة ، ان هناك سبباً آخر أدى إلى الخلاف ، وهو تعارض الأدلة العقلية . . .

وإذا فرضنا الانسان موجداً لأفعاله وخالقاً لها ، فلابـد أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره ، وهذا يؤدي الى القول بأن هناك خالقاً غير الله ، وهذا يتعارض مع ما أجمع المسلمون عليه من أنه لا خالق إلا الله .

واذا فرضنا الإنسان غير مكتسب لأفعاله ، وجب أن يكون مجبوراً عليها ، اذ لا وسط بين الجبر والاكتساب . واذا كان الانسان

---

(١) كتاب الرياض للكرماني (مخطوط) ورقة ٢١٣ .

مجبوراً على أفعاله ، فان هذا يؤدي إلى القول بأن التكليف من الأشياء لا تطاق . اذ تكليف الانسان في هذه الحالة سيترتب عليه عدم وجود فرق بين تكليفه ، وتكليف الجماد الذي ليس له استطاعة .

وليس للانسان فيما لا يطيق استطاعة ، اذ يرى الجمهور أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ،[1] . واذا لم يكن للانسان اكتساب ، كان الأمر بترك الشرور لا معنى له ، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات . كما تبطل أيضاً الصنائع التي يقصد منها الحفظ ودفع المضار ، كصناعة الحرب والملاحة والطب . وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان[2] .

فالقول بعدم وجود اكتساب للانسان يؤدي الى الجبر ، كما يؤدي الى عدم وجود تحديد ثابت يقيني لمدلول الخير ، ومدلول الشر ، طالما ان الأمر كله من عند الله . والقول بأن الإرادة الانسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم ، قول متهافت متناقض . اذ لو رجعنا الى الله مباشرة ، لما تسنى لنا تسميتها ارادة . اذ القادر أو المريد هو الذي يصح منه الفعل وعدم الفعل بحسب ما يريده . مثال ذلك الانسان ان شاء المشي قدر عليه ، وان لم يشأ قدر عليه . وهذا عكس تأثير النار في التسخين ، لأن ظهور التسخين في النار سنيشأ تبعاً لخصائصها المحددة الضرورية. واذا كانت الارادة صفة توجب للحي حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه ، وهي تخصص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض ، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة قدرة ذلك الحي الى الكل ،

---

(١) مناهج الأدلة ـ ص ٢٢٤ .

(٢) مناهج الأدلة ـ ص ٢٢٥ .

فان حرية الفعل هي التي تتضمن لنا التوجه إلى الخير ، والبعد عن الشر ، حتى ان الفعل الفاصل هو الذي يكون بالمشيئة والاختيار .[1]

واذا نقلنا الكلام الى موضوع الثواب والعقاب ، تبين لنا أن عدم وجود اكتساب للانسان ، يؤدي إلى أخطاء لا يقبلها أي مسلم أصلاً . اذ كيف نحاسب على أفعال وصفها الله ؟ أي أن من الظلم مجازاة الإنسان على أفعال وأعمال لا تتم ألا بارادة محددة ليست تحت القدرة الانسانية . وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال في أعمالهم ، وأن يحدد سلوكهم حتى في أدنى التفاصيل ، وان يحرم الخاطىء ، أو الآثم ، من امكان فعل الخير ، وأنه مع هذا كله يعاقبهم اذا ما عصوا ، ويقذف بهم الى العذاب الخالد ؟ .

ان في هذا المذهب صعوبات أخلاقية ، فلا تكليف الا اذا كانت هنالك صلة بين الفاعل والمفعول .

واذا كان هناك تعارض كما قيل ، فكيف نجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه ، وفي المعقول ؟ إن الظاهر من مقصد الشارع ليس تفريق الاعتقادين وانما القصد هو الجمع بينهما على التوسط بشرط أن يكون حقاً .[2]

فالله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هي أضداد . لكن لما كان الإكتساب لتلك الأشياء لا يتم الا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . واذا كان ذلك

---

(١) الخطابة ـ ابن رشد ـ ص ٧٨ .
(٢) مناهج الأدلة ـ ص ٢٢٥ .

كذلك ، فالأفعال المنسوبة الينا أيضاً يتم فعلها بارادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدرة الله . وهذه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ليست متممة للأفعال التي نروم فعلها ، أو عائقة عنها فقط ، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين .

فيجب الربط اذن بين الإرادة الداخلية ، والعالم الخارجي عن طريق الاعتقاد ، بأن الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدد وضروري طالما أن كل شيء في العالم لا بد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحددة . ولهذا لابد من الإعتقاد بأن ارادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد ، الا بموافقة الأسباب التي من خارج ، أي أن أفعالنا تكون مسببة عن الأسباب التي من خارج ، ولك مسبب عن أسباب محددة مقدرة ، فهي بالضرورة محدد مقدر .[1]

وبهذا نتوصل الى فهم فكرة القضاء والقدر . فالنظام المحدد في الأسباب الداخلية والخارجية ، ـ أعني التي لا تخل ـ هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ ، علم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها ، هو العلة في وجود هذه الأسباب .[2]

ففكرة القضاء والقدر ، ترجع عندي الى فكرة السببية . فاذا كانت إرادتنا تجري على نظام محدود ، واذا كان ما في العالم الخارجي يجري أيضاً على هذا النظام ، فان هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات ، والعلاقات الضرورية بين كل منها . فليست فكرة

---

(١) مناهج الأدلة ـ (٢٢٥ ـ ٢٢٦) .
(٢) مناهج الأدلة ـ ص ـ ٢٢٦ .

القضاء والقدر ، تصور لنا إرادة الله وكأنها مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا ، وأنها تسيرنا وتجعلنا كالريشة في مهب الريح ، ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية . فهي إرجاع السبب الى مسبباته المحددة الضرورية . وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا ، بل هي عبارة عن ناموس للكون . وهذا الناموس ثابت محدد وضروري ، وليس قابلاً للتغيير في جوهره .

ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها ، هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما ، أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما ، هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما . والعلم بالأسباب على الإطلاق ، هو العلم بما يوجد ، أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان . . . فالأشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً ، أعني بارادتنا ، وبالأسباب التي من خارج . فاذا نسبت الأفعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة .[1]

واذا كان النظام الموجود في الكائنات قد فسر على أساس السببية ، فانه قد فسر أيضاً على أساس دليل العناية ، فالنظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين : أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس ، والثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج ، وأشهر هذه الحركات هي حركات الأجرام السماوية . اذ يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا ، وأنه لما كان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها ، كان وجودنا وجود ما ها هنا محفوظاً بها . حتى إنه لو

---

(١) مناهج الأدلة ص (٢٢٧ - ٢٢٨) .

توهم ارتفاع واحد منها أو توهم في غير موضعه ، أو على غير قدرة ، أو في غير السرعة التي جعلها الله فيه ، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض ، وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك ، وجعل في طباع ما ها هنا أن تتأثر عن تلك » .[1]

ثم يضيف ابن رشد في مكان آخر من نفس المصدر قائلاً: (ولا يظهر هذا النظام في الشمس والقمر فحسب، بل يظهر في الرياح والأمطار والبحار والنبات والحيوان. ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ها هنا ، لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا، ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها».

وهكذا يثبت ابن رشد وجود الحكمة والعناية الإلهية، فليس من العقل في شيء أن ننكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة، وبهذا يتضح لنا أن هذه الأسباب الخارجية لا تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق إرادتنا، إنها عندي طبائع ثابتة لا تتغير. وهذا هو السبب في إيماني بمنطق الأسباب والمسببات، وعدم التسليم بالقول بالعادة، والجواز، والإمكان، وردّ كل شيء إلى الله مباشرة كما بينت في نظرية السببية، وكذلك الرد على المتكلمين عامة، والأشاعرة خاصة، إذ لو اعتقدنا بإمكان تغير خصائص هذه الأشياء، لما عدمنا التدخل في أفعالنا، وإفساد هذا التدخل لحريتنا.

وإذا اعترض الأشاعرة بالقول، بأن حرية الإرادة يترتب عليها الذهاب إلى أن هناك أكثر من خالق[2] فإن ردّي عليهم يكون

---

(١) مناهج الأدلة ـ ص ٢٢٩ .
(٢) مناهج الأدلة ـ ص (٢٣٠ ـ ٢٣١)

بالتفرقة بين فكرة الجوهر والعرض. فالجواهر والأعيان لا يكون اختراعها إلّا عن الله. وما يقترن بها من الأسباب يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها.

فالفلاح عند ابن رشد ـ إنما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً، ويبذر فيها الحب، أما المعطي لخلقه السنبلة فهو الله. . . والمعنى المستفاد من القول بأنه لا خالق إلا الله يكون صحيحاً طالما أن المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر التي اخترعها الله.

ثم يضيف ابن رشد قائلاً: وعندي أن اللجوء إلى التفرقة بين الجواهر والأعراض يعد أمراً ضرورياً، لكي يتسنى لي الوصول إلى تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وربطها، إذ ينبغي أن تعلم، أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية. والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جداً عن طباع الناس. . . . هذا بالإضافة إلى تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها وجود الخالق، والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى، إذ يلزمهم أن يعترفوا بأن كل فعل له فاعل. وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله أن يفهم نفي وجود الفاعل بتة في الشاهد، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب،

تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلاً إلاّ بإذنه وعن مشيئته[1].

وبهذا كله يتحدد هذا الموقف تمام التحديد، فالقول بأحد الطرفين - كما رام ذلك كل من المعتزلة والجبرية خطأ. أما الوسط الذي تنادى به الأشاعرة فليس له وجود أصلاً، إذ أنهم لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب، إلاّ الفرق الذي يشعر به الإنسان بين حركة يده عن الرعشة، وتحريك يده باختياره، فإنه معنى لاعترافهم بهذا الفرق، إذ قالوا إن الحركتين ليستا من قبلنا، لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع عنها، فنحن مضطرون. فقد استوفت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسببية في المعنى، ولم يكن هنالك فرق إلاّ في اللفظ فقط، والاختلاف في اللفظ لا يوجب حكمًا في الذوات، وهذا كله بين بنفسه. فلا يمكن أن أنفي عنهم أنهم أميل إلى أهل الجبر، طالما أن آراءهم تدل على ذلك لا محالة. فما دام كل شيء يتم بحسب ترتيب إلهي في رأيهم، فإن جوابهم الذي يحاولون به إثبات قدرة ما للإنسان لا يعتبر مناسباً على أي حال،.. إذ أنهم إذا كانوا يذهبون إلى أن الله يخلق في كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء، سواء الجواهر والأجسام والأعراض وأفعال الإرادة الإنسانية والنتائج التي تنسب لهذه الأفعال، فإن هذا يؤدي إلى القول بأنه ليس في الكون كله إلا فاعل حقيقي واحد وهو الإرادة الإلهية التي قدرت أولاً على كل شيء[2].

---

(١) مناهج الأدلة - ص (٢٣١ - ٢٣٢)
(٢) مناهج الأدلة - ص ٢٣٢ .

نستنتج من هذه الآراء التي ناقش فيها ابن رشد مشكلة القضاء والقدر، عند المتكلمين بصورة عامة، والأشاعرة بصورة خاصة، باعتبارهم يلفون حول الآيات القرآنية يقبلون منها ما ينسجم مع تفكيرهم، ويغالون في تفسير وتأويل ما يقف سداً منيعاً تجاه أفكارهم. لذلك نراه يتقيّد تقيداً دقيقاً بما يتفاعل في أعماقه من آراء فلسفية يشدها، برباط وثيق في مشكلة القضاء والقدر، والعناية، والسببية، والغائية، ولم يقف في نقاشه عند هذا الحد، بل نراه يحرص على ضرورة الترابط بين الأسباب والمسببات، ويتحدث بصراحة ووضوح عن مسألة العدل والظلم أيضاً باعتبارها من المسائل الخطيرة التي اندلع من أجلها الخلاف، واشتد النزاع بين الأشاعرة، وبين المعتزلة فالفلاسفة.

ومما يلفت النظر ان ابن رشد عندما يبحث هذه الأمور، يتجنب التعرض للمعتزلة، ونقد أفكارها، بينما نراه ينهمر بوابل من نقده اللاذع الشديد على الأشاعرة.

ومما لا شك فيه بأن مسألة العدل والجور، تقوم في أساسها على مسألة الحسن والقبح في الأفعال؛ ولا ندري إذا كان ذلك يعود إلى العقل كما يرى المعتزلة والفلاسفة، أم إلى الشرع كما يعتقد الأشاعرة؟

وانطلاقاً من هذين الرأيين نلاحظ أن كل فريق منهما ينطلق برأيه في مسألة العدل والظلم حسب اعتقاده بالحسن والقبح.

ومن البديهي أن ينبري ابن رشد لمناقشة هذه الآراء فهو يبحث في مسألة العدل والظلم فيقول: «قد ذهبت الأشعرية في العدل والظلم في حق الله سبحانه، إلى رأي غريب جداً في العقل

والشرع، أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرح بضده»[1].

ويذهب ابن رشد إلى أن الإنسان قد يوصف تارة بالعدل، وتارة بالظلم، لأن الشرع أمره ببعض الأفعال، ونهاه عن البعض الآخر، فمن أتى ما رضيه كان ظالماً. أما الله سبحانه وتعالى ـ وهو فوق كل أمر وتكليف ـ فليس في حقه فعل هو ظلم أو عدل، بل كل أفعاله عدل.

هذا هو إعتقاد الأشاعرة كما أوجزه ابن رشد عندما بحث معتقداتهم حول هذه الناحية، وأضاف إليها قولهم بأنه ليس شيء في نفسه عدلاً، ولا شيء في نفسه ظلمًا، بل كل ذلك يعود إلى الشرع حسب اعتقادهم، فالشرع الذي لو أمر بأي معصية لكان ذلك عدلاً بمفهومهم، وهذا في غاية الشناعة، وخلاف المسموع والمعقول كما يرى ابن رشد، إذ أن الكثير من الآيات القرآنية تشهد بأن من الأفعال ما هو في نفسه عدل كثواب المطيع، وما هو في نفسه ظلم، كتعذيب البريء الذي لم يرتكب إثمًا.

ولكن حجة الإسلام الغزالي يخالف هذا الرأي الذي قال به ابن رشد ويذهب أن الله ألّا يثيب المطيع، كما له أن يعذب الحيوان والطفل البريء بما يشاء، وأنه بهذا وذاك لا يكون ظالماً لأنه يتصرف بملكه بما يريد، وكما يرى هو لا يرى غيره، فلا يتصور في حقه الوصف بالظلم ما دام شرط هذا الوصف غير موجود في حقه، وهو التصرف في غير الملك أو مخالفة أمر من له عليه حق الأمر[2].

---

(١) كتاب فلسفة ابن رشد ـ ص ١١٣ .

(٢) الإقتصاد ـ ص ٣٨

ويبدو أن الأشاعرة عندما ذهبوا هذا المذهب في هذه المسألة لم يذكروا بأن الله تعالى وإن كان لا يجب عليه إثابة المطيع إلّا أنه سيفعل هذا حتمًا تحقيقاً لوعده به، ومن أوفى بوعده من الله! إنه، حين تحل هذه المشكلة هذا الحل الذي يحقق لله العدالة والإرادة والقدرة بإطلاق، يشعر الإنسان أنه تحت حكم إله ليس عادلاً كل العدل فحسب، بل عادلاً ورحيمًا أيضاً إذ وعد بالمغفرة لمن تاب من العصاة، وأنه لن يضيّع أجر من أحسن عملاً.

هذا الرأي أيضاً لم يسلم به ابن رشد بل عمد الى استخدام بعض الآيات القرآنية فأولها حسب مفهومه الفلسفي للتأويل ، حتى يكون هذا التأويل دعمًا قوياً لحجته ، وشهادة واضحة على حسن رأيه وبرهانه .

فقال على سبيل المثال مورداً الآية الكريمة ﴿ **كذلك يضل الله من يشأ ويهدي من يشاء** ﴾[1] والآية ﴿ **ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها** ﴾[2] .

وانطلاقاً من تأويل ابن رشد لهذه الآيات قال إذا أخذنا هذه الآيات بصورة حرفية ومستقلة عن غيرها دلنا ذلك على ان الله أراد إضلال بعض خلقه ، وهذا يعتبر جوراً وظلمًا .

لذلك يرى ابن رشد ان هذه الآيات لا يمكن اخذها على ظاهرها لأنها لا تتفق مع آيات اخرى تدل على عكس هذا المعنى ، مثل قوله تعالى ﴿ **ولا يرضى لعباده الكفر** ﴾[3] . إذ من البين بنفسه

---

(١)سورة المدثر آية ٣١
(٢)سورة السجدة آية ١٣
(٣)سورة الزمر آية ٧

أنه متى كان الله لا يرضى الكفر لأحد من عباده فإنه لا يرضى طبعاً ان يوقع أحداً في الضلال المؤدي اليه .[1] .

والنتيجة لهذا وذاك انه يجب ـ منعاً للتعارض بين آيات القرآن ـ تأويل آيات الضرب الأول بما يجعلها تتفق والآيات الأخرى ، فهذا هو اللازم عقلاً وما يتفق وعدل الله الشامل العام .

فابن رشد عندما يأول الآية التي تقول ﴿ **كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء** ﴾ يرى انها إشارة الى ان مشيئة الله الأزلية اقتضت ان يكون في بعض الناس خلق مهيضون للضلال بطباعهم ، وبأسباب اخرى عرضت لهم ، لا ان الله تعالى هو الذي يضلهم . اما الآية الأخرى التي تقول ﴿ **ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها** ﴾ فإنه يرى انها تعني حسب مفهوم ابن رشد التأويلي ، ان من يكون خيراً للأكثر من الناس قد يكون سبباً لشر ـ هو هنا الضلال مثلاً ـ يصيب الأقل ، فليس من الحكمة الا يخلق هذا الذي يكون منه الخير للأكثر كي لا يكون بسببه الشر للأقل ، بل خلقه ـ والأمر هكذا ـ يكون عدلاً كل العدل ولهذا جاء في آية اخرى قوله تعالى : ﴿ **يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين** ﴾[2] .

وفي الحقيقة كما يقول ابن رشد لو لم يأت الاسلام ، وينزل الله القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم ، ليخرج الناس به من الظلمات الى النور ، لما صار من كفر به الى الضلال الأبدي والخلود في النار ، ولكنه كان من اعظم الخير والعدل للبشرية جميعاً ان جاء

---

(١) فلسفة ابن رشد ـ ص ١١٤

(٢) سورة البقرة آية ٢٦

هذا القرآن الذي هدى به اضعافِ اضعاف من كان سبباً عارضاً لإمعانهم في الضلال والكفر . فالله إذن لم يقصد قصداً أولياً اولئك الذين كفروا به ولكن اراد الخير الكامل ، والسعادة التامة ، لأمة رسوله المصطفى وإن كان سبباً لشقاء من كفروا به ، لذلك يرى ابن رشد انه لا يمكن ان نتصور كيف ينسب الى الله الإضلال مع العدل ونفي الظلم ، وانه إنما خلق اسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من الضلال .

وإذا ما اردنا ان نتساءل لماذا جاءت في هذا المعنى تلك الآيات المتعارضة بظاهرها حتى احتاج الأمر الى التأويل ، فالجواب على هذا السؤال عند ابن رشد حيث يرى انه كان من الضروري ان يفهم الجمهور ان الله مع عدالته المطلقة هو خالق كل شيء الخير والشر وذلك بسبب ما كان معروفاً من القول لدى بعض الأمم من وجود إلهين : واحد للخير وآخر للشر ، فكان من الضروري تقرير انه لا خالق لشيء ما إلا الله وحده . ولكن على معنى ان خلقه للشر من أجلِ ما يكون سبباً للخير لأكثر الناس ، فيكون خلقه للشر إذاً عدلاً وخيراً حقاً .

والجدير بالملاحظة ان ابن رشد يرى انه ليس من الضروري التعمق في التأويل لكلِ ابناء الإنسانية ، ولكن هذا التأويل واجب لمن عرض له الشك في المعاني ، وذلك لأنه ليس كـل احد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العموميات ، فمن لم يشعر بذلك فغرضه اعتقاد تلك العموميات على ظاهرها حتى لا يكون البحث في هذا سبباً لدخول الشك في قلبه .(١)

---

(١)فلسفة ابن رشد ـ ص ١١٧

ويخلص ابن رشد من كل هذه الآراء مستدلاً على ان الفعل يصبح ان يوصف لنفسه بالحسن والعدل او بالقبح والظلم ، لأن افعال الله تعالى توصف دائماً وابداً بالعدل .

العلاقة بين السبب والمسبب

ولما كان كل شيء في هذا الوجود يعود الى علة او معلومات تدرك بواسطة العقل ، ينبغي على الانسان ان يبحث عن العلاقة الهامة التي تربط العلة بالمعلول ، والسبب بالمسبب ، لأنها فاعلة تؤثر في انفعالات واستجابات الشخص المادية والروحانية ، لأن حسب المفهوم الفلسفي العرفاني لا بد لكل فعل من فاعل .

هذه المنطلقات العقلانية قد نبث عليها بعض الفرق الإسلامية معارفها واتجاهاتها الفكرية المتعلقة بالقضاء والقدر ، وتأثير الأشياء بعضها في بعض ، نتيجة الأسباب الضرورية للمسببات ، والصور الجوهرية ، والوسائط .

هذا الرأي ما قال به الأشاعرة عندما ربطوا النقد بالتفرقة بين انواع الأقاويل ومراتبها ، فقالوا : لما كان علم الكلام يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها انها صحاح ، عرض لاصحابه ان ينصروها بأي نوع من انواع الأقاويل اتفق سفسطائية كانت ، جاحدة للمبادىء الأول ، أو جدلية ، او خطبية ، أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها ، مثل إنكارهم وجود الطبائع ، والقوى ، ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان ، وجعلها كلها من باب الممكن ، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة ، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات .

وهؤلاء القوم لا يقولون بهذه الأشياء لأن النظر هداهم اليها ، بل ليصححوا بها اموراً بنوا اولاً على صحتها واصطلحوا مع انفسهم عليها . فهم يطلبون تزييف ما يعاندها ، واثبات ما يعاضدها . وهم إذا اعترفوا بالمعقولات فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة . وهذا يؤدي ان ينكروا كثيراً منها متى عرض أن كانت اضدادها مشهورة ، وذلك مثل انكارهم ضرورة اختصاص الصور النوعية بأضدادها .

ويبدو ان الفيلسوف الإسلامي إبن رشد الذي كان ينادي بالخصائص الثابتة المعينة لكل شيء ، لم تعجبه هذه الأفكار التي قال بها الأشعرية ، والغزالي بنفس الوقت ، فقد رد عليهم وذهب الى ان من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه ، باعتبار ان القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معاً . وهذا بمفهوم ابن رشد يلزم عنه ألا تكون قوة اصلاً ، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن ان يوجدا معاً . فإذا فعل الشيء فعلاً ، فينبغي ان يسأل مُنكر تقدم القوة على الفعل ، بأن يقول قائل له : هل فعل هذا ما كان قوياً عليه قبل الفعل او غير قوي عليه ؟ فإن قال ما كان غير قوي عليه فقد فعل الممتنع ، وإن قال فعل ما كان قوياً عليه ، فقد اقر بالقوة قبل الفعل .

ويؤكد ابن رشد بان الأشاعرة هم الذين يقولون بهذا الرأي ، وهذا القول برأيه مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته ، وفي اعماله . فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون ان القوة عند وبالفعل فقط ، إنما كانوا يعتقدون ان القوة على البناء هي مع البناء ، وان البناء في حين ما لا يبني ليس له قوة على البناء ، لأنه إنما توجد له القوة على البناء في وقت البناء .

فهم يضعون إذن لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها ، وهو الإله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم الا يكون لموجود من الموجودات كلها فاعل واحد بلا وساطة لها ، وهو الإله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم الا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه . وإذا لم يكن للموجودات افعال تخصها لم يكن لها ذوات خاصة ، لأن الأفعال إنما اختلفت من قبل اختلاف الذوات ، وإذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود ، وصار الوجود كله شيئاً واحداً .

وهذا الرأي غريب جداً كما يقول إبن رشد عن طباع الإنسان . وما قاد الأشعرية الى القول به هو انهم سدوا باب النظر . فهم يدعون النظر وينكرون اوائله . وهذا كله إنما قادهم اليه توهمهم ان الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه . وهذا كله جهل منهم بالشريعة ، ومكابرة بنطقهم الخارج دون الداخل » [1] .

فالموجود لا يفهم إلا من قبل اسبابه الذاتية . وبدون هذه الأسباب لا نستطيع تمييز موجود عن موجود ، ولا التفرقة بين مادة واخرى . فالنار مثلاً لها فعل معين ، وكذلك الماء له فعل معين . وبدون هذه الأسباب الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة تكون الأشياء كلها شيئاً واحداً ، إذ سترتفع طبيعة الموجود في هذه الحالة ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود أدى بنا هذا الى العدم فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه . وإذا لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له إسم يخصه ، ولا حد ، وكانت

---

(١)تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ـ ص (١١٣٥ ـ ١١٣٦)

الأشياء كلها شيئاً واحداً . لأن ذلك الواحد يسأل عنه ، هل له فعل واحد يخصه وإنفعال يخصه ، او ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه ، فهنا افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل واحد يخصه ، فالواحد ليس بواحد . واذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود . وإذا ارتفعت طبيعة الموجود ، لزم العدم .

فإذا قلنا ان النار مثلاً لم تفعل فعلها في الجسم ، فإن ذلك يرجع الى ان هنالك موجوداً يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار ، والتي تؤدي الى احتراق الجسم مثلاً ما يقال في حجر الطلق وغيره . ولكن هذا لا يوجب سلب النار صفة الإحراق ، إذ كيف تسلب عنها هذه الصفة وهي التي ما زالت تسمى باسم النار . فالحار إذا صار بارداً فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة .[1] .

وإذا قيل إنه لا يجوز ان يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلاً ، ولا كل مسبب فاعلاً ، إذ الجماد لا فعل له وإنما الفعل للحيوان ، فإذا هذا كذب ، فالجماد إذا نفى عنه الفعل ، فإنما ينفس عنه الفعل الذي يكون عن العقل والإرادة ، لا الفعل المطلق . إذ ان الذي بالطبع له ان يفعل الضدين .[2]

أما القوى المقرونة بالنطق ، فإن فيها قوة على ان تفعل

---

(١)تهافت التهافت - ص (١٢٢ - ١٢٣)
(٢)تهافت التهافت ص ٤٢ -

الأضداد ، أعني ان تفعل وان لا تفعل ، كالمشي في الانسان ، فإن في الانسان قوة على المشي وعدم المشي على السواء .[1]

ويرى ابن رشد ان الأشياء الفاعلة المؤثرة لا تخرج عن صنفين : صنف لا يفعل الا شيئاً واحداً فقط ، وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة ، وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع ، والصنف الثاني أشياء لها ان تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت آخر ، وهي التي نسميها مريدة مختارة ، وهذه إنما تفعل عن علم وروية .[2]

فكل شيء طبيعة خاصة وفعل معين . ويتبين هذا بوضوح في الأجسام المادية ، فإن القوى التي تكون بغير نطق إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هناك امر عائق من خارج ، فإنه ينتج عن هذا ان يفعل الفاعل ، وينفعل المنفعل . فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء المحترق ولم يكن هنالك عائق يعوقها عن الإحراق ، احترق المحترق ضرورة وهذا العائق يعد امراً قسرياً يعوق فعل النار ، إذا الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع ، وتارة اخرى تتحرك حركة طبيعية . فالنار تتجه الى فوق ، ولا تتجه الى تحت إلا بالقسر . وإذا كان السكون الى اسفل يعد طبيعياً للأرض ، فإنه يعد غير طبيعي للنار .[3]

من هذه الآراء التي اداها ابن رشد في نقده للأشعرية ، نستنتج ان ابن رشد يرى ان الجاحد للأسباب الفاعلة إما ان يكون

---

(١)كتاب (العبارة) ص ٥٣
(٢)تهافت التهافت ـ ص ٤١
(٣)تفسير ما بعد الطبيعة ـ ج ٢ ـ ص ١١٥٢

منقاداً بشبة سفسطائية او يكون جاحداً بلسانه لما في جنانه ، فهو يعتبر ايضاً ان من ينفي ذلك فليس له ان يعترف بأن كل فعل لا بد له من فاعل وهذا بمفهومه محال لا شك فيه . اما ان هناك اسباباً تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها ، فهذا ليس معروفاً بنفسه لابن رشد ، ولا متأكداً لديه ، إذ انه يحتاج الى فحص وتدقيق . اما ان هناك بعض مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم ان تكون تلك الأسباب خارجية ، إذ قد تكون داخلية ولكنها مجهولة بالنسبة الينا فقط .

ويعتقد ابن رشد ان الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب ، وقد يكون السبب مضافاً الى سبب آخر إضافة لا تتناهى ، وقد يوجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وإيجاد المسبب .

ويذهب الى ان هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل ، والله سبحانه هو الذي خلق الأسباب وقدرها ، وهو يقوم عليها كما يقوم كل مخلوق من مخلوقاته . إن الموجودات يفعل بعضها في بعض ، ومن بعض وانها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل . بل تفاعل من خارج فعله ، بل بوجودها فضلاً على فعلها .[1]

وإنطلاقاً من هذه الآراء ، نستنتج ان ارتباط الأسباب والمسببات يمكن تحديدها على أسس صحيحة وان اختلف في ماهية هذا التحديد الفقهاء ، والعلماء والفلاسفة ، وما اوجده من افكار عقلانية اختلفت وتناقضت حسب مفهوم كل منهم . ومع هذا بمقدورنا إسناد النتائج الى اسبابها عند حد معين حتى لا تفقد سبب وجودها عندما نبحث عن الأسباب التي هي قريبة من الفلسفة

---

(١)تهافت التهافت ـ ص ١١٢

العامة ، أكثر من قربها إلى الحلول السائدة في الشرائع الوضعية .

لهذا وحرصاً منا على عدهم بعثرة المسؤولية وفق نظريات من الإسناد ، قد تكون مفروضة ومقدرة حتى تنسجم مع ما تقول به الشرائع الوضعية ، كذلك لا بد لنا من رسم معالمها في ضوء احكام القضاء ، اكثر مما نصفها في نور اجتهادات الفقهاء ، والعلماء الذين حاولوا ان يرسموا صورة واضحة لها ، مبنية على الاستنتاج والافتراضات .

ونحن لا شك مطلقاً ان السببية في جذورها وأسسها ، عبارة عن رابطة فلسفية تقابل في كل علم على صورة واحدة لا تتغير ، ولا تتبدل ، واذا ما علمنا ان رسالة كل علم تتوضح وفق الأسباب القريبة والمباشرة على صيغ تختلف حتماً بحسب ماهية التساؤل وطريقة الإجابة . فالبحث عن العلة او السبب يمثل الخطوة الأولى للعقل عندما يتسلل الى كنهه ، المعرفة . وهذا التسلل من المؤكد انه لا يقف عند حد ، إذ ان الانسان يتساءل دوماً عن السبب في كل ما يشاهد ، او ما يسمع من ظواهر الحياة حتى يصل به التساؤل الى البحث في علة الحياة ، وسبب وجودها ، وكيف وجدت ، ومن الذي اوجدها . وما هي العلة من وجودها ؟ .

ومما لا شك فيه بأن الانسان الذي يتمتع بكافة قواه العقلية يظل يبحث ويتساءل بغير انقطاع وبدون حدود ، إذ ليست للمعارف العقلية حدود ما دام ليس للبحث في السببية نهاية .

وكلما زادت معارف الانسان اتساعاً ، كلما علم بأن لكل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود اكثر من علة ، ومن سبب . وكلما امعن النظر في ما حوله من موجودات كلما توضحت له اسباب وعلل

جديرة بعضها قريب وبعضها الآخر بعيد . قد يختلف ويتنوع ويتعدد في مفاهيمه العرفانية فلا يقف في اختلافه وتعدده عند حد ، حتى إذا استعصى عليه ان يجعل عقله يحيط إلا بالقدر المحدود ، او بالأحرى ان يوزع بين الأسباب المختلفة مسؤولية احداث اية ظاهرة وفق نسب حسابية دقيقة ثابتة ، او وفق معادلات رياضية صحيحة لا تقبل الجدل ، ولا تكون موضعاً للنقاش والاستنتاج .

وانبثاقاً من هذه الآراء التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالانفعالات ، والاستجابات العقلية ، جاء الفارق بين السببية كرابطة إلزامية حتمية عنها كرابطة فلسفية . او بصورة ادق انطلاقاً من هنا اتسع نطاقها في معناها الفلسفي عنه في معناها القانوني .

ومن هنا يمكننا ان نؤكد بأن الحلول الوضعية التي جاءت في ظاهر الأمور ، تخولنا التغلغل في الأعماق لتقرب الينا المنطق القانوني السهل عنه الى الخوض في اعماق العلوم المختلفة . اما في مجال المسؤولية الطبيعية للانسان عن افعاله واستجاباته وانفعالاته ، فإن الوضع يختلف اختلافاً جذرياً حيث يتشعب البحث الى حد يكاد يكون بغير حدود ، لأن الطبيعة لا يفلت من تقديرها شيء ، ولا تعرف اختلافاً بين سبب مباشر ، وآخر غير مباشر ، بل يحكم ظواهرها قوى من الترابط بين الأسباب والنتائج على اوسع نطاق ، وهذه القوى ليست سوى ناموساً يدخل في اعماق التسيير والتخيير .

ومن المؤكد ان الترابط الطبيعي بين الأسباب والنتائج ، امر مفروغ منه منذ القدم ، وتكلم حوله الفلاسفة كثيراً . وفي هذا المجال اوردنا سابقاً ما ذكره ابن رشد وسنذكر ما قاله الفارابي : « إن الله هو علة وجود الأشياء ، فهو الذي يعطيها الوجود الأبدي ،

ويدفع عنها العدم الأبدي . اما الأشياء ذاتها فإنما يؤثر بعضها في بعض وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة » .

ويذهب جماعة اخوان الصفاء الى ان لكل واحد من الموجودات اربع علل : علة فاعلة ، وعلة مصورة ، وعلة متممة ، وعلة هيولانية . فإذا اعتبرت جميع الموجودات كلها ، لا بد لها من هذه الأربع علل : مثال ذلك الكرسي علته الفاعلة النجار ، والهيولانية الخشب ، والصورية التربيع ، والتمامية القعود عليه . واما الجسم المطلق فعلته الهيولانية هي الجوهر البسيط الموضوع فيه قوة القبول ، التي بها قبل الطول والعرض والعمق ، فصار بها جسمًا ، وعلته الفاعلة هي الباري جل وعز ، وعلته الصورية العقل ، لأن الطول والعرض والعمق ، انما هي صورة عقلية ، وعلته التمامية هي النفس ، لأن الهيولى من اجلها خلقت ، لكيما تفعل فيه ومنه ما يفعل ويضع لتتم الهيولى وتكمل النفس . « وهذا يا اخي هو العرض الأقصى في رباط النفس بالهيولى . واما الهيولى الأولى التي هي جوهر بسيط ، ولها ثلاث علل : الفاعلة ، وهي الباري جل وعز ، والصورية وهي العقل الأول ، والتمامية وهي النفس ، واما النفس فلها علتان ، وهما الباري سبحانه ، والعقل . فالباري علتها الفاعلة المخترعة لها ، والصورية هي العقل الذي يفيض عليها ما تقبله من الباري تعالى . واما العقل فله علة واحدة ، وهي الباري عز وجل الذي افاض عليه الوجود والبقاء والتمام والكمال دفعة واحدة ، بلا زمان . وهو العقل الذي أشار اليه بقوله في كتابه على لسان نبيه محمد (ﷺ) فقال : ﴿ **وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر** ﴾[1] واليه اشار بقوله : ﴿ **ويسألونك**

---

(١) سورة القمر آية ٥٠ .

عن الروح قل الروح من أمر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلاً ﴾[1] يعني ان الروح الذي راحت الأشياء كلها اليه منصرفة ، فإليه رواحها ومنه عودتها ، منه مبدؤها ، واليه معادها . وقال : ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾[2] هي الجواهر الروحانية ، وكلها لله عز وجل ، وبأمره قامت وبإرادته كانت »[3] .

ويرى جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء ان معرفة علل الأشياء ، ومعلولاتها ، علمًا غامضاً صعباً ، لا يكاد يصل اليه ، ولا يطلع عليه ، إلا المرتاضون بالعلوم الإلهية ، والحكمة الربانية ، المأخوذة عن تلامذة الحكماء الإلهيين ، وخلفاء الأنبياء والمرسلين ، تقليداً وايماناً وتسليمًا ،« وقد القينا اليك يا اخي ايدك الله وإيانا بروح منه ، في هذا الفصل ، معرفة العلل والمعلولات ، على ما حكته العلماء ، واخبرت به الحكماء من اهل الفلسفة الحكمية ، والشريعة الدينية ، المتفقين في جواباتهم في المعاني الحقيقية . فاعظم المطلوبات من الوقوف على العلل والمعلولات ، هو كيفية الوقوف على معرفة علة العالم التى حدث عنها ، وكانت سبب وجوده عنها ، وكيف كان هذا الوجود عن العلة الأولى وظهور الأشياء بعضها من بعض . [4]

واعلم يا أخي بأن كثيراً ممن ينظرون في مبادىء الأمور ، يظنون ويتوهمون بان صور المعلومات في علم الباري جل ثناؤه لم تزل مثل صور المصنوعات في انفس الصناع قبل اخراجها لها ،

---

(١) سورة الاسراء آية ٥٨ .

(٢) سورة الاعراف آية ٥٣ .

(٣) الرسالة

(٤) الرسالة

ووضعها في الهيولى المعروفة في صنائعهم ، وامثل صور المعقولات في انفس العقلاء ، وتصورهم لها ، وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا .

واما الحق من القول في هذا المعنى ، فهو قول من قال : انما ذلك ككون العدد في الواحد ، لأن صور المصنوعات حصلت في انفس الصناع ، بعد النظر منهم في مصنوعات من تقدمهم وسبقهم الى وضعها ، وعلمها والسابقون لهم ، المخترعون ، فإنما اخذوا ذلك بذكاء نفوسهم ، ولطافة اذهانهم من مفعولات الطبيعة ، وبدائع صنعة النفس الكلية ، بالتأمل ، والتفكر فيها . وهكذا حكم صور المعقولات ، في انفس العقلاء ، حصلت فيها بعد نظرهم الى المحسوسات ، وتأملهم لها ، فتصورت في عقولهم صور الاكتساب ، بالنظر الى موجودات تقدمت لاكتسابهم إياها ، والباري سبحانه يتنزه عن هذا القياس ، ويتعالى عن هذا المثال ، بل علمه من ذاته ، كما ان العدد من ذات الواحد ، والمثال ينبغي ان يكون مطابقاً لما يمثل به في اكثر المعاني واعمها ، لا اقلها ، ولا انقصها ، فمثاله سبحانه ،الواحد ، والمبروآت كالأعداد . وهذا المثال اكثر مطابقة للحق من غيره من المثالات .

واعلم ان كل موجود تام هو علة لما دونه ، وذلك ان كل موجود تام ، فإنه يفيض عنه على ما دونه فيضاً تاماً ، وان ذلك الفيض هو من جوهره ، اعني صورته المقدمة التي هي ذاته ، والمثال في ذلك النار ، وما يفيض منها ، على ما حولها ، من الحرارة ، والتسخين للأجسام القريبة منها ، قرب الحاجة اليها ، وهكذا ايضاً يفيض من الماء الترطيب ، والبلل ، على الأجسام القريبة منه قرب الحاجة اليه ، والمجاورة له . والرطوبة هي جوهرية الماء ، وهي صورته المقومة لها ، ومثل ما يفيض عن الشمس ، من النور

والضياء ، وهو صورتها المقومة لذاتها . وهكذا تفيض من النفس الحياة على الأجسام ، لأن الحياة جوهرية لها ، وهي الصورة المقومة لذاتها .

واعلم انه ما دام الفيض على المفاض عليه ، متواتراً متواصلاً ، فإنه باق على ما هو به ، فان قصر عنه بطل وجوده ، كذلك وجود الأشياء عن موجدها متواترة ، خارجة من العدم ، الى الوجود بجوده وفضله ، فلو قبض ذلك الجود لبطل الوجود . والمثال في ذلك تواتر اتصال الأنوار بالهواء ، ما دام متصلا به ، متواتر القدوم عليه ، يضيء ويشرق ، واذا انقبض النور والضياء عنه ، اظلم كما يمنع ضوء الشمس الغمام الذي يحول بينها وبين الهواء فيعدم النور ، وتحل الظلمة بغيبة الشمس ، كذلك فيض العقل على النفس ، وفيض النفس على الأجسام ، والمادة متصلة بالأول ، فالأول من الباري سبحانه . وكما ان النفس اذا فارقت الجسد ، عدم الحياة ، ووقع به الموت ، وبطلت حركته ، كذلك الأشياء كلها ، لو عدمت فيض باريها عليها ، ونظره اليها ، نظرة الإرادة الملكوتية المكونة لها ، على ما هي كائنة ، جارية على مراده ، ومشيئته ، وقدرته ، سبحانه لا شريك له لبطل وجودها ، وهوت في هاوية العدم .[1]

واعلم يا أخي ايدك الله وإيانا بروح منه ، ان إبداع الباري سبحانه ، ليس بتركيب ، ولا تأليف ، بل ابداع واختراع ، واخراج من العدم الى الوجود ، والمثال في ذلك كلام المتكلم ، وكتابة الكاتب ، فإن احدهما يشبه الابداع ، وهو الكلام ، والآخر يشبه

---

(١) الرسالة الجامعة : ص (٤٨٠ ـ ٤٨١) .

التركيب ، وهو الكتابة ، فمن اجل هذا اذا سكت المتكلم ، بطل وجدان الكلام ، واذا امسك الكاتب لا يبطل وجدان الكتابة ، فكذلك اذا قبض الباري جوده ، بطلت الموجودات دفعة واحدة ، وبهذا البرهان ، صح ان خلق الخالق المخلوقات ، ابداع واختراع ، وليس بتركيب ولا تأليف ، اذا التركيب والتأليف باق إن امسك المؤلف عن تأليفه ، ويقطع المركب بعد تركيبه ، كما يمسك الكاتب عن كتابته ، وتبقى صورة حروفه » .

ويعتبر اخوان الصفاء العلل والمعلولات التي هي بعرفهم الأصول يتقدم بعضها عن بعض ، لتقدم الواحد على الاثنين ، والإثنان متقدم الوجود على الثلاثة ، كتقدم النفس على الهيولى ، والثلاثة متقدم الوجود على الأربعة ، كتقدم الهيولى على الطبيعة ، والأربعة متقدم الوجود على الخمسة ، كتقدم الطبيعة على الصورة ، وكون اللطائف البسيطة عن الباري سبحانه دفعة واحدة ، بلا زمان ، ولا مكان ، وشرف بعضها على بعض ، بقرب النسبة اليه والقرب منه . فالباري سبحانه ، علة العقل ، والعقل علة النفس ، والنفس علة الهيولى ، والهيولى علة الصورة المجردة .

وفي مجال البحث عن العلل والمعلولات نلاحظ ان اخوان الصفاء يفردون فصلاً خاصاً في رسائلهم للسؤال عنها ، وبنفس الوقت يتولون الإجابة بأنفسهم على كل سؤال من الأسئلة التي طرحوها فيقولون : « في ما العلة ؟ هي السبب الموجب لكون شيء آخر .[1]

---

(١) رسائل اخوان الصفاء : جـ ٣ ص ٣٥٨ .

ما المعلول ؟ هو الذي لكونه سبب من الأسباب . كم العلل ؟ أربعة انواع : فاعلية ، وهيولانية ، وصورية ، وتمامية .

كم المعلول ؟ أربعة انواع وهي : المصنوعات كلها ، فمنها مصنوعات بشرية حيوانية ، ومنها طبيعية وهي : المعادن ، والنبات ، والحيوان ، ومنها نفسانية بسيطة وهي الأفلاك ، والكواكب ، والأركان ، ومنها الروحانية الإلهية وهي الهيولى والصورة المجردة والنفس والعقل .

ما الصنعة ؟ هي اخراج الصانع ما في نفسه من الصور ونقشها في الهيولى ، وكل صانع حكيم فله في صنعته غرض ، والغرض هو غاية تسبق في علم العالم او فكر الصانع ، ومن اجله يفعل ما يفعله ، فإذا بلغ اليه قطع الفعل وامسك عن العمل » .

وبأسلوب علمي عرفاني دقيق يكشف اخوان الصفاء عن العلل والمعلولات ، مستخدمين الأمثال ، ومقدمين الأدلة والبراهين التي تثبت نظرياتهم و آرائهم المتعلقة بتنظيم العالم العلوي والعالم السفلي . ولا يغرب عن بالهم ان يطبقوا تفاعلات وحركات العالم العلوي بما فيه من افلاك وكواكب واجرام على ما يجرب في العالم السفلي من الأفعال والتأثيرات على الإنسان والحيوان والنبات .

ولنستمع اليهم وهم يتحدثون عن علل الأشياءفيقولون :
« وكل هذه الأقاويل قالوها في طلبهم الحكمة والعلة ، وإنما لم يقفوا عليها ، لأن نظرهم كان جزئياً ، وبحثهم عن علل الأشياء خصوصياً ، وليس يعلم علل الأشياء الكليات بالنظر الجزئي ، لأن افعال الباري انما الغرض منها النفع الكلي والصلاح العمومي ، وإن كان قد نقص من ذلك ضرر جزئي ومكاره خصوصية ، وليس يعلم

علل الأشياء الكليات احياناً . والمثال في ذلك احكام الشريعة النبوية وحدوده فيها ، وذلك لحكم القصاص في القتل . قال تعالى : ﴿ ولكم من القصاص حياة يا اولي الألباب ﴾[1] وان كان موتاً والماً للذي يقتص منه ، وكذلك قطع يد السارق منه نفع عمومي وصلاح الكل ، وان كان يناله حزن والم . وكذلك غروب الشمس وطلوعها ، والأمطار كان النفع منها عموماً والصلاح كلياً ، وهكذا أيضاً قد ينال الأنبياء والصالحين واتباعهم ، شدائد وجهد وآلام ، في اظهار الدين ، وإفاضة سن الشريعة في اول الأمر .

ولكن لما كان الباري تعالى غرضه في إظهار الدين ، وسنة الشريعة هو النفع العام وصلاح الكل من الذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيامة ، ولا يحصى عددهم ونفعهم وصلاحهم ، سهل في جنب ذلك ، وصغر ما نال النبي من أذية المشركين ، وجهاد الأعداء المخالفين ، وما لاقوه من الحروب والقتال في الغزوات ، وتعب الأسفار ، وقيام الليل ، وصيام النهار ، واداء الفرائض ، وما فيها من الجهد على النفوس ، والتعب على الأبدان .

ولما كان نزول الأمر في المنقلب الى الصلاح العمومي والنفع الكلي ، كانت الشدائد والجهد والبلوى في جنبه امراً صغيراً جزئياً . فعلى هذا المثال والقياس ينبغي ان يعتبر من يريد ان يفترض ما العلة ، وما وجه الحكمة في اكل الحيوانات بعضها بعضاً ليتبين له الحق والصواب . . . »

ويحدثنا الفيلسوف الحقاني احمد حميد الدين الكرماني عن العلة التي لأجلها كان وجود ما وجد عن المبدع الأول الذي هو الموجود

---

(١) سورة البقرة آية ١٧٩ .

الأول لا من جنس واحد فيقول : « لما كان المتعالي سبحانه وراء ما تحصره سمة الوجود من الجواهر والأعراض التي وجدت بإبداعه سبحانه إياها ، وتعالى عن ان يكون مرتباً في الوجود ، فيشاركه موجود فيكون ذلك آية موجبة لما يكون تعلقهما جميعاً في وجودهما به سبحانه عن ذلك ، كان الموجود عنه بالإبداع مترتباً في اول مرتبة من مراتب الوجود ، بكونه اولاً في الوجود ، ولما كان الموجود عنه تعالى بالإبداع مترتباً في اول مرتبة من مراتب الوجود . بكونه اولاً في الوجود لم يجر لكون وجوده عن الذي يتعالى عن سمة الجواهر والأعراض ان يكون ذا كثرة في ذاته بأن يكون منها شيء لا يشبه شيئاً منها لكون كثرته في ذاته على ذلك لو كانت معللة ماعنه وجوده موجبة ما تستند الهوية المتعالية سبحانها فيما هي إليه ، وما به يستحيل وجود الموجودات إن لم يكن متجرداً عن سمة الوجود ما وجوبه محال : وذلك ان الكثرة في الذات بأن يكون منها شيء لا يشبه شيئاً منها وجودها لا يكون إلا عن علة موجبة لها بأن تكون ذات كثرة بوجه من الوجوه : إما بالنسب او بالمعاني ، إذ لا يجوز ان يوجد في المعلول إلا ما كان في علته موجوداً ، او إفادته علة اخرى بما فيها ، ولو كان هذا الموجود الأول ذا كثرة بالذات لاقتضى كونه على ذلك ان يكون ما وجد عنه موجودة فيه الكثرة ، ولو كان ما وجد[1] عنه متكثراً لاقتضى وجوده كذلك هوية تتأول عليه . ثم لو كانت تلك الهوية متكثرة أيضاً لاقتضت هوية اخرى ، وعلى ذلك الى ما لا يتناهى ، حتى كانت الموجودات لا تستند في وجودها الى ما يعطيها الوجود بثباته . وكونه عرياً مما لا تتعرى منه الموجودات من تعلق بوجودها بما به وجودها الذي هو آية الحدث ، وكانت

---

(١) راحة العقل ـ للكرماني ـ تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب ص ٢٣١ .

الموجودات بكونها لا تستند في وجودها الـذي هو آية الحدث ، وكانت الموجودات بكونها لا تستند في وجودها الى ما يعطيها الوجود بثباته على ما بينا وجودها محالاً ، ولما كانت الموجودات موجودة تثبت انها مستندة في وجودها الى ما يباين الموجودات ، ولا يناسبها في شيء مما لها لا في كثرة بالذات ، ولا بالمعاني ، ولا في قلة ولا في شيء من الأشياء المقولة على الجواهر والأعراض الذي بينا انه إن لم يكن كذلك استحال وجود الموجودات .

واذا كانت الموجودات وجودها عمن لا يحتمل كثرة ولا قلة ولا صفة من الصفات ، كان الموجود الأول غير متكثر بالذات ولا جائز ان يكون كذلك كما بينا . واذا كان غير متكثر ولا جائز ان يكون كذلك ، وجب ان يكون شيئاً لا يكون من ذاته ما لا يشبه شيئاً منها ، بل محضاً كلا فرداً واحداً أحداً من جهة وجوده عن المتعالي سبحانه .

ولما كان الموجود الأول فرداً أحداً على ما تقدم الكلام عليه في صدر الكتاب ، لم يجز ان يكون الموجود عنه هذا الفرد الأحد الموجود أولاً فرداً واحداً بكون هذا الموجود الأول شاغلاً مرتبة الوحدانية بسبقه في الوجود اليها وكونها له حقاً . ولما لم يجز كان الموجود عن الفرد الأحد الواحد زوجاً الذي هو مرتبة ما يوجد بعد الفرد مقابلاً لما عليه ذاته من النسبة التي لها بالإضافات لا بالذات ـ على ما بينا فيما سبق ـ فقد اتضح بذلك ان العلة في وجود ما وجد عن المبدع الذي هو الموجود الأول لا من جنس واحد[1] سبحانيته المتعالي سبحانه عن مرتبة الواحدية والأحدية التي هي آية اختراعه ، وخلوصها للموجود الأول بالإبداع الذي يوجب كونه فيها ان يكون ما يوجد عنه لا من جنس واحد فيكون واحداً ، بل من جنسين

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٢٣٢ .

متغايرين بالذات ليكون اثنين بحسب النسبتين اللتين هما يختصان بعلتهما على ما قدمنا الكلام في بابهما . ولو كان الموجود عن المبدع الذي هو الموجود الأول واحداً ، وجنساً واحداً لاقتضى ان يكون ما وجد عنه الذي هو الموجود الأول هو المتعالي عن الواحدية والأولية ، الذي يكون الموجود عنه واحداً أولاً ، فلما لم يكن كذلك كان زوجاً ، فلما كان زوجاً وجب ان يكون لكل من الفردين اللذين بهما ذات الزوج ما يباين به صاحبه ويغايره لتثبت الاثنينية وإلا فلا فرق ، فسبحانية من له الإبداع والأمر عن أن يكون مترتباً في مرتبة يستحقها ما وجد بإبداعه ، وخلوص المرتبة الأولية في الوجود للإبداع الذي هو المبدع هو علة لكون وجود ما وجد عن المبدع الأول لا من جنس واحد . ثم كون الموجود الأول في الرتبة الثانية من الوجود علة لكونه لا من جنس واحد ، إذ تلك المرتبة مرتبة الاثنينية ، والاثنينية ، لا تصح إلا بوجود التغاير في الذات ، وأن يكون كل واحد من طرفي الاثنينية ، لا من جنس واحد . ثم كون المبدع الذي هو الموجود الأول جامعاً للنسبتين : إحداهما كونه بإضافته إلى ما وجد عنه إبداعاً وثانيتهما كونه بإضافته الى ذاته مبدعاً . يوجب بكونه علة للموجودات أن يكون الموجود عنه اثنين ، والاثنينية لا تثبت إلاّ بوجود التغاير ، فكون المبدع على ذلك علة لأن يكون ما يوجد عنه لا من جنس واحد يطابق ما ذكرناه من ذلك ، ويقطع الشهادة بصحته ما يوجبه[1] ميزان الديانة في السنة الإلهية ، وذلك ان الناطق لما كان في عالم الدين كالمبدع الأول في عالم الابداع ، وكان في ذاته متكثراً بأن من ذاته ما هو عقل ، ومنها ما هو شخص كان كونه على ذلك معللاً لما عنه وجوده من عالم

---

(١) راحة العقل ـ للكرماني ـ ص ٢٣٢ .

الإبداع الذي منه عقله ، والجسم الذي منه شخصه موجباً أن كلا العالمين اللذين هما علتان في وجوده يتعلق وجودهما بغيرهما الذي ليس بمثل لهما يكون تكثره في ذاته عن الكثرة التي فيهما ، وكون الكثرة التي فيهما موجبة لما يتعلق به وجودهما . ولما كانت الكثرة في ذاته وجودها عن الكثرة الموجودة في علتيه اللتين منهما وجوده ، قلنا إن الموجود الأول الذي هو المبدع بكونه نهاية للموجودات التي ليس وراءها من وجود يلزم أن يكون سبيله في الكثرة لا كسبيل الناطق في الكثرة ، إذ لو كان تكثرة كهو لكان سبيله في تعليل ما عنه وجوده سبيل الناطق الذي علل بكونه ذا كثرة بالذات ما عنه وجوده ووجب به ما وجوبه محال .

واذا كان سبيله في الكثرة لا كسبيل الناطق كان كونه اولاً في الموجودات ونهاية لها علة سالبة إياه الكثرة في الذات كونه على ذلك موجباً وجود الموجودات مثبتاً ما عنه وجوده ، متعرياً مما يلزم به آية توجب تأويل غير عليه : فيكون أولية الناطق في عالم الدين وسلامة هذه المرتبة التي هي الواحدية له بأن لم يترتب فيها من الحدود السفلية من يشغلها ، وتكثرة في ذاته على ما قلنا التي هي العلة في ان يكون ما يوجد عنه إلا شيء واحد ، ولا من جنس واحد بل من جنسين حدود قائمة بالفعل وكتاب وشريعة قائمة بالقوة محتاجة الى الحدود الذين يحفظونها بها ، وفيها موجب في ميزان الديانة والواحدية له يتعالى من له الأمر والإبداع عنها ، وتكثرة بالنسب فهي العلة في ان يكون ما يوجد عنه لا شيئاً واحداً ولا جنساً واحداً بل جنسين : عقول قائمة بالفعل ،قائمة بالقوة ، فقد تبين بما اوردناه الحال في العلة التي لأجلها كان ما وجد عن المبدع الأول لا من جنس واحد .[1]

(١)راحة العقل ـ للكرماني ـ ص (٢٣٤ ـ ٢٣٥)

ويرى فيلسوف آخر هو (ابو يعقوب السجستاني) عندما يتكلم عن توهم الكثرة من علة واحدة التي هي امر الله تعالى انه كلما اوجبت الحكمة ان يكون من الواحد المحض الكثير من الواحد الواحد ، ثم يتساءل بأي شيء ظهروا ؟ ويجيب قائلاً : « فالواحد ليس غير الواحد من جهة الواحد ، ولا يكون الشيء علة نفسه . فان قلنا : إن من الواحد ظهر الواحد ، والواحد ليس غير الواحد ، فهو اذاً الواحد ، وما كان شيء غير نفسه ، كان الشيء اذا علة نفسه ، والشيء لا يكون علة نفسه .

فإذا الواحد علة ظهور الكثرة . وأيضاً فان علتها ، إن لم يكن الواحد علتها ، فلا بد ان تكون الكثرة علتها وسببها التي ظهورها بظهورها ،فان كانت الكثرة علة ظهور الكثرة ، والكثرة أظهرتها الكثرة ، فاذا الشيء أظهر نفسه ، وقد نرى خلاف ذلك ان كل كثرة مضمومة الى شيء هو أشد توحداً منها ، أعني الكثرة المضمومة اليه . وذلك الذي أضيف اليه الكثرة هو أيضاً كثرة ، لاشتراك أشباه له معه في الصورة والجنس . ويتهيأ اضافتها جميعاً الى شيء هو اشد توحيداً مما قبله الى ان ينتهي الى واحد غير منقسم ولا متجزىء ، فيقف هناك .

وعلى هذا دليل كثير من العالم ومن الأشخاص . وذلك ان السماوات ، والكواكب ، كلها مضافة الى تحريك النفس الكلية . ثم السماوات ، والكواكب ، ذوات طبع واحد من جهة حركاتها ، تتولد منها صور كثيرة من المواليد والمعادن والنبات والحيوان المختلفة بطبائعها ، وخواصها .

وكذلك ترى الشجرة شيئاً واحداً برأي العين ، تتولد منها صور الأشجار ذوات الأغصان والفواكه الكثيرة اللذيذة ، ولذلك

النطفة شيء يتولد منها شخص واحد ، واعضاء مختلفة ، وأمشاج ، ومزاجات متباينة .

فكل كثيرة ذات اجزاء وجدناها تنتهي الى شيء واحد هو علتها فمن هذا الوجه قلنا : إن جميع المكونات ، والمبدعات ، علتها امر الله جل جلاله المتعالي عن جميع الإضافات الجسمانية والروحانية .[1]

ماهية السببية الطبيعية ؟

ذكرنا فيما تقدم من صفحات ، ان ارتباط الأسباب بالمسببات ليس سوى قانون طبيعي لا يمكن لأي عالم من العلماء ، او فيلسوف من الفلاسفة او متكلم من المتكلمين ، ان يجادل ، او يناقش في صحة هذا القول ، ولا يمكن لأي عالم من العلماء ان ينكر بأن هذا الارتباط هو قانون الوجود الذي اوجبه موجد الوجود ومرتبه ومنظمه ، بل هو على الأصح قانون المنطق ، والحكمة ، والعدالة الذي تتوزع عنه كافة القوانين الأخرى .

ومما لا شك فيه ان هذا القانون ، هو الذي يهيب بالعقل دوماً وابداً الى التساؤل عن العلة ، او عن السبب في كل ما يشاهده ، او ما يتمثله من معالم الوجود المادي ، او العقلي ، حتى يصل به العقل الى ان يتساءل عن علة هذا الوجود نفسه ، وعلته هو في هذا الوجود ، وعلة هذا الوجود فيه .

---

(١) كتاب (الينابيع) للسجستاني - تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص (١٦٢ - ١٦٣)

وما دمنا وصلنا الى هذا الحد ، فمن المستحيل ان نتمكن من نسب هذا القانون الطبيعي الى الفوضى التي قد تصيب مرة وقد تخطىء مراراً ، كون هذا القانون يعرفنا ، واعتقادنا لا يعتريه الخطأ ابداً ، علماً بأن نفس الأسباب من المفروض ان تظهر في الطبيعة نفس هذه النتائج ، وإلا فسيكون حتماً في التقدير او في الحساب .

ومن غير المعقول أيضاً ان ننسب هذا القانون المنطقي الحكيم العادل إلى المادة المعرضة للفناء . لأن المادة ابعد ما تكون عن ان تصلح لأن توصف بالمنطق ، او بالحكمة ، او بالعدل ، باعتبارها عاجزة عن تفسير نفسها : فالتفسير الوحيد الممكن لهذا القانون هو نفس التفسير الوحيد الممكن لهذا القانون هو نفس التفسير الوحيد الممكن لكل ظواهر الحياة المحكومة به ، وهو القوة العظيمة الكائنة وراء جميع ظواهر الحياة التي نجسدها والتي لا نجسدها ، تلك يظهر ان لها في عقولنا بعض التفسير ، وتلك التي قد تعجز عقولنا عن ايجاد اي تعليل لها .

وفي رأينا ان الاستفسار عن ماهية الارتباط بين الأسباب والنتائج قد يتعرض له في كل فترة من حالة التأمل ، كل عالم او مفكر ، باعتبار ان هذا الارتباط ، المفتاح الذي يمهد الى الولوج الى المعرفة الصحيحة بقدر ما يتمتع المفكر من ذكاء يمكنه بواسطته ان يحدد معالم هذا الارتباط ، والظواهر المتعددة المتنوعة للأسباب الطبيعية ، وكلما تعمق المفكر بالبحث حول معطيات المباشرة ، وغير المباشرة ، كلما وجد ان خلف دائرة بحتة المحدود ، دوائر اخرى لتأمل غير محدود . ولا يعتبر العجز عن الوصول اليها او الى بعضها ، دليلا على عدميتها ، ولكن النجاح في الوصول اليها وصولاً صحيحاً هو خلاصة كل تفكير سليم .

وإذا ما أردنا ان نتقصى التمييز بين رابطة السببية الطبيعية التي يسيطر عليها قانون طبيعي معلوم ، وهو ان نفس الأسباب تنتج دائماً نفس النتائج ، وبين بعض الظواهر الأخرى مثل رابطة التلازم الزمني التي قد تتحقق وتتكرر مراراً بغير ان تفيد ولو على نحو ما تتوافر الرابطة العلية ، او السببية .

وهذا التمييز بين السببية وبين التلازم الزمني ، وقد تحدث عنه الفيلسوف الاسلامي (ابو حامد الغزالي) فذهب بأن أية حادثة كانت لا يجوز ان تعتبر سبباً في حادثة اخرى لمجرد اننا نلاحظهما متصاحبين متلازمين أبداً ، او متعاقبين بلا تخلف .

فمهما تعددت الحالات التي لاحظنا فيها الحادثتين او الشيئين متلازمين متعاقبين ، فذلك لن يزيد على كوننا قد تعودنا هذا التلازم ، او التعاقب حتى إذا وقعت إحداهما ، توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التي بينهما . ولكن هل يعني ذلك استحالة ان يحدث في المستقبل غير ما ألفنا ، فتقع إحدى الحادثتين ولا تصحبها الأخرى ؟ .

ويرى الغزالي انه ليس من المستحيل عند العقل ، فهو لا يزال يسمح باستقلال احداهما عن الأخرى ، رغم ما قد تعودناه فيها من تلازم لم ينقطع في الحالات الماضية ، وهذا القول للغزالي لا يعترف به فلاسفة آخرون ، كما يؤكده الإدراك الفطري عند عامة الناس ، باعتبار ان الفلاسفة وعامة الناس جميعاً يرون ان في الحوادث ، او الأشياء قوة سببية من شأنها ان توجد اشياء تابعة بصورة جذرية ، ولا استثناء لهذه التبعية في المستقبل كما لم يكن لتبعيتها استثناء في الحاضر او الماضي .

غير ان الغزالي يعتقد بأن لكل حادثة إستقلالها الذاتي عن الحادثة الأخرى . وليست الرابطة السببية المزعومة بين حادثة سابقة ، واخرى لاحقة إلا عادة تعودناها لاعلاقة لها بطبيعة الأشياء نفسها ، لذلك يأتي ظرف قد تحدث فيه أولاهما ولا تعقبها الأخرى .

ونلاحظ انطلاقاً من هذه الأفكار ، ان الغزالي يعتمد للبرهان عليها وتأكيدها فيقدم الأمثلة قائلاً : بأن الليل يعقب النهار ، والنهار يعقب الليل بلا توقف ، مهما بلغ الأمر من مدة الليل او مدة النهار في بعض المناطق وفق موضعها من خطوط الطول او العرض ، انما يتعذر مع ذلك القول بأن احدهما يصح ان يعتبر سبباً في حدوث الآخر ، بل هما معاً ناتجان من حركة مشتركة ليست سوى دوران الأرض حول نفسها .

فمن المتصور اذا ما وقفت حركة الأرض حول نفسها ان يكون في بعض المناطق ليل دائم لا يعقبه نهار ، او نهار دائم لا يعقبه ليل .

فالرابطة بين الاثنين انطلاقاً من هذا المبدأ ، ليست بالمرة رابطة سببية طبيعية بل هي رابطة تلازم طبيعي .

وقد يكون الأمر مختلف تمام الاختلاف في العلاقة بين المرض وأسبابه ، والصحة وأسبابه ، والصحة واسبابها ،والحرية وأسبابها ، والحضارة واسبابها ، والمعرفة واسبابها حيث تدور العلة مع المعلول وجوداً وعدماً . وظواهر الوجود لا تعرف في الواقع ابداً علة واحدة لا معلولاً واحداً ، بل مجموعات متشابكة غير قابلة لأي حصر من العلل والمعلولات . واجتماع العلل هنا كلها لازم لإحداث هذه

المعلولات ، بحيث اذا تخلف احدها ، فإن هذا التخلف يمكن ان ينبغي حدوث مجموعة المعلولات المرتبطةبه .

ويمكن تطبيق هذا الرأي حتى على الإنسان بوصفه ظاهرة طبيعية في كل صور نشاطه الواعي وغير الواعي ، والأخلاقي ، وغير الأخلاقي . وفي كل وظائفه العضوية ، والنفسية ، والروحية ، إذا ما صح إمكان الفصل بين النفس والروح ، وبين الروح والعقل ، وهذا باعتقادنا من الأمور التي لا يمكن تحقيقها كونها مستحيلة ، ولا تنسجم مع الواقع والحقيقة .

لأن الإنسان كما نفهمه ليس سوى مجموعة لا تحصى من العلل التي تعود به الى الوراء الى ما لا نهاية ، وكذلك تتفاعل في اعماقه وافكاره وانفعالاته نحو الأمام إلى ما لا نهاية . هذا إذا امكننا الفصل بين الماضي والحاضر ، وهذا الأمر لا نسلم به مطلقاً لأن حقائق الوجود ، وطبيعة السببية ، وسببية الطبيعة أشياء تقف حائلاً دون هذا الفصل ، كما أنها تتعارض بنفس المقدار مع إمكان الفصل بين اعتبارات الزمان واعتبارات المكان . او مع إمكان الفصل بين العوامل التي تتفاعل في داخل الذات الإنسانية ، والعوامل التي تقع في خارجها ، وانطلاقاً من هذا المبدأ يمكن ان نعتبر الكل عبارة عن وحدة مترابطة متماسكة ، لا تعرف التفكك والانحلال ، او الانفصام إلا في حالة التحليل الجزئي للمواجهة ، اذ ربما اقتضت الرغبة في معرفة الأسباب القريبة او المباشرة ، او استبعاد الأسباب البعيدة او غير المباشرة بصفة آنية لتحقيق هدف معين محدود . والمثال على ذلك الصلة الموجودة بين البذرة والنبات ، او بين النبات والشجرة ، او بين الشجرة والثمرة . او بين اتصال وترابط العالم المشهود وغير المشهود ، أو الصلة بين الانسان وظله على

الأرض او بين الإنسان وظله في المرآة ، او بين عقل الإنسان وآثاره في السلوك الروحي ، او المادي .

ونلاحظ من خلال استعراضنا لفلسفة الغزالي انه قد ادخل على هذه العناصر التي ذكرناها عنصر آخر هو تقدير الله لذلك لم يعد ارتباط الظواهر في إدراكنا كافياً وحده لنستخرج لأنفسنا منه قانوناً من قوانين الطبيعة ، إذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ، ومع ذلك يريد لها الله الا تفعل فلا تفعل .

وانطلاقاً من هذا المبدأ الذي قال به الغزالي ، نلاحظ انه شيد منهجاً عقلياً يسلكه بين أصحاب النظر العقلي ، لأنه كان وراء عقله الإيمان الديني ، فعندما يهاجمه العقل بالقضايا العقلانية ، يرتد او يتقدم ، بتأثير الاستجابات والانفعالات الدينية . ومع كل هذا فقد اعترف الغزالي بأن للعقل حدوده التي يعجز بعدها عن النظر . وذلك عندما يكون الهدف هو معرفة الحق الذي هو الله سبحانه ، فعندئذ تكون لنا وسيلة إدراكية أخرى هو الحدث الصوفي . وهذا يعني ان الغزالي قد جعل للعقل مجالاً وللحدث مجالاً ، بل هو جمعهما في مجال واحد يكون فيه للعقل منطق بغض النظر عن نتائج هذا المنطق .

ونحن ننظر من جانبنا الى كل ظواهر الحياة حيث تتأكد لنا بما لا يقبل الشك فكرة القانون العلمي المضطرد الذي لا يقف مفعوله الا ليبدأ مفعول قانون آخر منسجم معه ، او مناقض له . والله برأينا اوجد الكون بما فيه من موجودات علوية وسفلية عن طريق هذه القوانين الموضوعية المترابطة ، لا عن طريق الأهواء المتغيرة ، او

النزوات المتقلبة التي ربما يتصف بها اي حاكم دنيوي ظالم مستبد ، وتنزه عنها الله تعالى .

ومن هنا لا بد من دراسة كل ظواهر الوجود عن طريق دراسة السببية الطبيعية ، ولكن الوصول الى الإحاطة بجميع الأسباب امر بعيد المنال ، لأن عقل الانسان لا بد ان يقف في وصوله الى الأسباب الفاعلة الى حد محدود آخذاً في الاتساع التدريجي ، بمقدار تقدم المعرفة ، لكنه فى النهاية محدود بحدود مغلقة يصعب الولوج الى كنههـا .

ونحن لا نرى ان الايمان بالله يبعدنا عن التزام سبيل المنطق المترابط الذي قد يكتشفه العقل من خلال اسباب واقعية ، لأنه لا يوجد أي تعارض في هذا الشأن بين العقل والإيمان خصوصاً اذا عرفنا كيف نتجه بعواطفنا نحو إله موضوعي ، بعد الاتجاه اليه بوصفه إلهاً شخصياً ، او ذاتاً مثل ذواتنا ، ولا تختلف عنا إلا من ناحية القدرة والديمومة . وهـذا هو الاتجاه الذي تسير فيه كل معطيات العلوم الحديثة ، سواء اكانت طبيعية ام انسانية ، وكلها يثار فيها موضوع السببية الطبيعية على نفس النسق وإن تباينت واختلفت التطبيقات .

اما ما يراه الغزالي حول الحدث الصوفي باعتباره كوسيلة للإدراك ، فنحن لا نقره على هذا الرأي وإن كان اغلب علماء هذا العصر قد اقروه ، كوننا نرى انه كالإيمان سواء بسواء ، يجب ان يكون خاضعاً للعقل ومرتبطاً بمنهج المنطق المترابط حتى لا يوردنا مورد المزج بين الحق والخرافة ، والواقع والأسطورة .

الأخلاق والسببية الطبيعية

أواصر التقارب والانسجام الخلقي بين الأسباب ومسبباتها ، عقيدة نابعة من القناعة الوجدانية المتأتية عن طريق الصلة بالتسيير والتخيير ، المنبثقة من معالم الثواب والعقاب ، التي اعتقدتها كافة الأديان السماوية ، وخاصة الديانة الهندية التي جعلت هذه الأواصر من صميم معتقداتها وحاولت مستخدمة فلسفتها الروحية لإلباسها ثوباً قدسياً يجسد مثلها الروحي الأعلى الذي يربط بين المقدمات والنتائج ، معبراً عنه خلقياً بالجزاء من جنس العمل ، او بقانون ما يزرعه الإنسان يحصده .

ونحن طالما نزرع ونعمل بعقولنا اكثر بكثير مما نزرع ونعمل بأيدينا ، فعقولنا لا تتوقف عن التأمل والتفكير لحظة واحدة لا في اليقظة ولا في النوم ، لا في الحياة ولا في الموت . وهي أبداً تزرع الشر كما تزرع الخير ، وتحصد الشر كما تحصد الخير . بل ان افكار النهار قد نحصد منها احلام الليل ، واحلام الليل قد نحصد منها متاعب النهار .

اذاً فالإنسان في حلمه وفي يقظته دائم التفكير والتأمل بدون توقف ، يرسم صوراً لأفكاره قد تبدو ملموسة حتى ولو كانت غير مترابطة ولا منطقية لها في ظاهرها ، لكن لا بد ان خلفها منطقاً مجهولاً ورباطاً خفياً .

وما دمنا نفكر فسنظل عرضة لأن نصيب ، ولأن نخطىء حتى في خيالاتنا واحلامنا ، ولا يضيع في ناموس الطبيعة شيء ولو كان من هواجس العقل ووساوسه ، وهذا من شأنه ان يمنحنا الرقابة حتى

على هواجسنا ووساوسنا وسلوكنا الإيجابي الذي يعتبر الهدف الأكمل لأي هدف خلقي صميم .

وانطلاقاً من هذا المبدأ ينبغي ان نراقب انفسنا بأنفسنا في انفعالاتنا واستجاباتنا وتصرفاتنا بعدل وحكمة ، لأننا نجد انفسنا دائمًا وابداً نخضع لنواميس الطبيعة التي لا يتملص منها شيء على الإطلاق ، والتي لا تعرف الفوضى والهدم والتدمير ، لأن الفوضى تعشعش في ذواتنا وتتفاعل مع تفكيرنا وتأملاتنا ،وليست لها اية علاقة في ناموس الطبيعة وحكمتها ، لأن هذه الطبيعة هي سيدة العقل والمادة والزرع والحصاد ، والبقاء والفناء .

ومن المؤكد ان هذه الطبيعة الحكيمة العجيبة الغريبة ، لا تنام على خطأ ، ولا تبتعد عن الصواب ، وحكمها على الخطأ والصواب ، اصدق بمراحل كثيرة واعمق . ومشكلة المشاكل في أي معرفة من المعارف ، او في أي فلسفة من الفلسفات ، هي في تعبيد دروب الوصول الى الاعتراف من أسسها الصحيحة في عمقها وحكمتها ، تستوي في ذلك اسسها في المادة مع اسسها في العقل .

ويبدو ان اسسها العقلية والروحية ، هي اكثر فاعلية وعمقاً ، واصعبها في وصول تأملاتنا وتفكيرنا القاصرين اليها وصولاً دقيقاً ، ولذا كانت احكامنا الروحية على انفسنا وعلى الآخرين مشوبة غالباً بكل صور الضعف والانحلال .

وربما يدور في خلدنا ان نتساءل لماذا يعطي القدر إنساناً ما امتيازات كثيرة بغير حساب ، حين يسلب إنساناً آخر هذه المزايا بغير حساب ايضاً ؟ وعلى سبيل المثال لماذا يعطى زيد هذا القدر من المال والجاه حين يأخذ من عمر كل شيء حتى نعمة الصحة والبصر بغير خطيئة ارتكبها ؟

هذه الأسئلة وامثالها من الاستفسارات المتعددة يمكن ان تتكوم في عقل الإنسان العاجز وقد لا يجد لعجزه اي جواب مقنع عنها ، ولكن الأمر المحقق هو ان السعادة ليست وقفاً على المال ، ولا على الجاه ، ولا على الصحة ، ولا على السلطان ، بل هي امر داخلي يتوقف على الحالة الوجدانية الروحية التي هي القبس الإلهي الذي يضيء معالم وجدان الإنسان .

ومما لا شك فيه ان الحالة الوجدانية تكون متعددة العناصر ، وقد يكون دور المال ، او الجاه ، او الصحة ، او السلطان ، موزعاً فيها كما توزع قطرات ماء قليلة في مياه بحر عريض فالقدر ربما يعطي إنساناً مالاً بغير حساب فيما يظهر لنظرنا العاجز ، وقد يأخذ من إنسان آخر صحته ، بغير حساب أيضاً ، ولكن الأمر المحقق هو انه يعطيه في النهاية مزايا هذه الحالة الوجدانية بحساب دقيق ، ويسلب آخر مزايا بحساب دقيق أيضاً .

والحساب في الحالين خاضع لنواميس طبيعية تحسن الحساب وتقدر على ان تقيم موازنه حكيمة بين هذه العوامل وتلك ، بحيث لا ينال اي نصيب منها إلا بجدارة ، وإلا لتحقيق هدف سام في الارتقاء محكوم بنواميس ارتباط النتائج بمقدماتها القريبة والبعيدة ، حتى ليظهر قانون التطور والارتقاء نفسه قانوناً روحياً لا يمت بصلة صحيحة الى المصادفة العمياء مهما بدا التطور محكوماً ببقاء الأقوى وتنازع البقاء ، إلا إذا فهمنا الأقوى هنا بمعنى الأصلح خلقياً وروحياً ، وليس بمعنى الأصلح جثمانياً او بيولوجياً . بل لعل كل الصلاحية البيولوجية للبقاء تعود في النهاية الى صلاحية خلقية وروحية .

وما دامت السعادة الوجدانية هي المشكلة الوحيدة التي تستحق البحث والتدقيق فلا ينبغي ان نظلم القدر وان نتهمه بالظلم والقسوة احياناً بدون سبب واضح . فأسباب القدر قد لا يفصح عنها ولكنها حقيقة واقعية مهما كانت خافية عن اعيننا . ولا شبهة في دورها ما دمنا نلاحظ ان لكل سبب في الوجود نتيجته المحتومة ، ولكل نتيجة اسبابها الضرورية القريبة والبعيدة ، وان وراء كل الم خطأ محتوماً ، كما ان ورا كل خطأ ألماً محتوماً .

وقد يملي العقل ان نتساءل هل كل خطأ سابق مر عليه الزمن قد يصلحه الم لاحق عندما يمنحنا الباري سبحانه وتعالى الغفران كوننا نعتبره من حيث افعالنا وسلوكنا غفور رحيم ؟

ونحن لا نشك مطلقاً ان الغفران والعفو عند المقدرة حقائق مرتبطة ارتباطاً كلياً بالقوة الإلهية السرمدية التي اوجدت كافة الموجودات لذلك نعتقد ان القانون الطبيعي الذي يفرض بأن يكون الجزاء من جنس العمل لا ينسجم مع رحمة الله وغفرانه ، إذ ان معنى الغفران هو ان وجدان الانسان يدين نفسه بنفسه عن طريق القدرة الناموسية الإلهية فيغفر لنفسه بنفسه عن طريق هذه القدرة حيث يدين نفسه عند الخطأ ، ويغفر لنفسه عند التوبة والندم ، محاولاً تقويم هذا الاعوجاج الخلقي .

ومن المؤكد ان الانسان في كلا الحالين حر مقيد في وقت واحد ، فهو حر بقدر ما يملك من خيار بين الخطأ والصواب وهو مقيد بأن يحصد ما زرعته يداه من خطأ او صواب . وانطلاقاً من هذا المبدأ يظهر الغفران متجسدا في هذا المعنى المحدود ، ومنسجماً مع مذهبين قد يبدوان متعارضين بغير تعارض حقيقي ، وهما مذهبا الحرية والجبرية . فكلما اتجه ضمير الانسان الى الندم على افعاله عند

عدم انسجامها مع النواميس الخلقية ، كلما كان له ان يؤمل في الـوصول الى مـزيد من الانسجـام الصحيح معهـا ولو في بعض انفعالاته وسلوكه وإستجاباته ، وبـالتالي الـوصول الى المـزيد من السعادة الروحية والصعود في وقت واحد الى المثالية التي يتطلع اليها وجدان اي مخلوق من المخلوقات البشرية .

ويبدو لنا من خلال تطلعاتنا الروحية ، وانطلاقاتنا العقلية ان معرفة هذه القوانين الخلقية ليس بالأمر السهل المتيسر دائمًا ، كونه يتـوقف على مـدى الانسجام الشخصي لـلإنسـان ، ولعـل هـذا الانسجام هو الذي جسده الحكيم الكبير افلاطون عندما تحدث عن الوحدة حيث رأى ان الانسان مكون من عنصرين : اولهما الجسد بمطالبه الكثيرة ، وثانيهما النفس بملكاتها المتعددة لذا اوجب افلاطون على الإنسان ان يخضـع الجسد للنفس لا النفس للجسـد ، وان يخضع ملكات النفس الى العقل لأنه وحده قادر على ان يوحـد بينهما ، او بصورة ادق واشمل ، ان يوفر لهما الانسجام الذي يحقق العدالة وينشر الخير .

وانطلاقاً من هذا الرأي الأفلاطوني يمكننا ان نفهم أن الغفران يعني السعادة ، ونفي هذا الغفران يعني التعاسة ، باعتبار ان هذا الغفران لا يأتي اعتباطاً كونه محكوم بنواميس الهية تعمل بواسطتها الإرادة ومن خلفها العقل . وهذه النواميس تمنح الغفران للإنسان الحكيم الذي يقرن الفكر بالعمل . ومثال الخير بفعل الخير . وهو الذي يفهم ما في الحياة من شر وخير ، فيتخذ لنفسه سبيلاً يبعده عن الشر ، ويقربه الى الخير .

والحكمة كما يراها افـلاطون هي في الخـير باعتبـاره فضيلة

تنسجم مع السعادة ، فالسعادة التي لا ترضع قيمتها من ذاتها بل من إتحادها مع العقل ، والذكاء وحده لا يكفي لكي تحصل على السعادة ، لأن الحياة بحسب العلم والذكاء خالية من العاطفة ، والسعادة لا تتحقق إلا بالعاطفة والشعور ، ولهذا تتوفر السعادة للإنسان عندما يجمع بين اللذة والعقل ، والتأليف بينهما بنسب متزنة .

ما هي علاقة حرية الإرادة بالسببية ؟

إذا كان التخيير ينطلق من حرية الإرادة ، والتسيير ينبثق من واجب ارتباط الإرادة في كل صور نشاطها المادي والخلقي بنواميس الطبيعة البيولوجية والخلقية ، فإن إرادة الانسان تنفعل من خلال النواميس الطبيعية وتمثل في ذاتها ناموساً من بين هذه النواميس يتكوكب في ركائزها وأسسها . لذلك لا ينبغي علينا غض الطرف عن دورها الفعال ، حتى عندما نرى ان الإرادة الإنسانية محكومة بالعقل ، وان هذا العقل قاصر في حكمه على كافة الأمور حيث نلاحظ في اغلب الأحيان انه ينهد الى الخلط بين الخير والشر ، وبين الصداقة والعداوة ، فيحب ما يضره ويكره ما ينفعه . فكل صواب في تعرف إرادة العقل يولد حتمًا نتائجه القريبة والبعيدة ، الجسيمة والطفيفة ، وعلى هذا تكون نتائج كل خطأ منطلقة من هذه الأسس .

وربما ظهرت في بعض الأحيان لعقولنا احداث الحياة ظالمة وغير خلقية ، او مفككة غير مترابطة ، او مباغتة غير متوقعة ، لمجرد عجز عقولنا عن الاحاطة بكل احداث الحياة في ماضيها وحاضرها ، وفي ظاهرها وباطنها ، ولكن الأمر المحقق الذي لا تعجز عقولنا عن

فهمه وعن تصور صحته هو وجود قدرة الهية تحكم هذا الكون ـ عن طريق السببية ـ من اكبر تحركاته الى اصغرها ، من ولادة عبقري الى ولادة فراشة ، ومن ازدهار حضارة الى تفتح زهرة ، ومن انهيار دولة الى موت بقة ، ومن انفجار بركان الى اشتعال شمعة ، ومن اصطدام كوكب بآخر الى إصطدام كرة بقدم طفل صغير .

وإذا كانت هذه القدرة الالهية العاقلة تتصرف بالكليات الكبرى فهي لا بد وانها تتحكم وتتصرف بالجزئيات الصغرى أيضاً ، فإذا فرضنا ان إضطراباً قد وقع في الجزئيات الصغرى كأن علامة هذا الاضطراب لا تدلنا على ان زحام الحياة قد افلت من أيدينا ، وأدى الى إصابة الكليات الكبرى بالخلل . فالوجود كله عبارة عن وحدة منسجمة ومتطابقة محكومة بالقدرة الإلهية العظمى ، ومن خلال هذه القدرة وبواسطتها تنفعل عقولنا عن طريق السببية ، فتوجه إرادتنا مختارة الى الصواب مرة ، والى الخطأ مرات ومرات . وكل خطأ سابق يقومه الم لاحق ، وكل الم لاحق نتيجة حتمية لخطأ سابق ، وهكذا في حياة لا تقبل الفناء ، ولكن تقبل التردد بين السعادة والشقاء ، وبين البهجة والعناء انسجاماً مع ارتباط النتائج بالمقدمات .

القدرة الإلهية تتحكم بالأقدار

انسجاماً مع المبادىء الفلسفية ، والأفكار الدينية ، واعتماداً على ما ذكرناه حول القضاء والقدر ، يمكننا ان نفهم بأن القدر خاضع لقوة قاهرة تتصرف به وفق معطياتها الناهدة الى خير الانسان وسعادته ، فالقدر برأينا لا يتصرف تصرف الأعمى في توالي

احداثه ، ولكن نظرة الانسان الى القدر تجعله يراه لا يبصر أين يحل وكيف ينطلق ومن أي اتجاه يقع ؟ كون الإنسان لا يملك من عناصر ومرتكزات التقدير الصحيح شيئاً يذكر ، وتستوي في ذلك العناصر التي نردها الى جانب التسيير في امور الحياة مع تلك التي ربما نسبناها الى جانب التخيير فيها .

وهذا المبدأ ينطبق على اكبر الأحداث التي غيرت مجرى التاريخ الإنساني ، كما ينطبق على اصغر الأحداث التي لم تتمكن من تبديل أي شيء من الأشياء الموجودة في هذا الكون .

وإذا ما حاولنا انطلاقاً من هذه الآراء ان نبحث عن مدى التسيير او التخيير فيها ، نلاحظ ان هذه العوامل وتلك ، متداخلة في تركيب هذه الأحداث تداخلاً تاماً ، بحيث يمكننا ان نجزم بأنها مشكلة من النوعين معاً ، كما تمثل مادياً تركيباً من عنصرين مختلفين ، تتكون منها هذه الأحداث .

ونحن وإن كنا نعلم العوامل الأساسية في التسيير والتخيير في تتابع الأحداث بأنها تنتمي الى القدرة العلوية ، كما تنتمي الى إرادات الأشخاص الذين يتعاملون معها ، والى إرادتنا ايضاً ، والى اسلوبنا في مواجهة الأحداث والأشخاص ، وهذا يعني ان موقفنا من القدرة الإلهية قد يمتثل الى جانب الخير فيها ، ولكن موقف هذه القدرة منا الذي ربما تمثل باتجاه التسيير منا .

وإذا تقرر علينا ونحن نسبر اعماق هذه الحالة ، معرفة جميع الأسباب الكائنة خلف اي حادثة لا يعني هذا اننا ننفي وجودها كما اننا لا ننفي ان باستطاعته القدرة الإلهية وحدها ان تحيط بها جميعها ، ما دامت هذه الأسباب اصيلة اصالة هذه القدرة نفسها

التي تتحكم في جميع الأسباب وفي نتائجها الضرورية التي يمكن ان نقول عنها بأنها تمثل الناموس الطبيعي الكائن وراء حكمة الأقدار ، وخلف تطور الأحداث فيها .

وليس باستطاعتنا مهما اوتينا من ملكة التعبير ، ان نقرر ما اذا كان العقل الذي يحيط بكل هذه الأشياء اسمى من القدرة الإلهية ، ام ان القدرة الإلهية أسمى من أي عقل ، لأن الحياة بمجملها خلاصة اجتماعهما معاً . ومن المحال اذا حاولنا المفاضلة بينهما من ناحية التفوق ، لأن هذا يسمو على عقول الناس ، ولا يمكن التعبير عنه عن طريق القياس .

وما دامت حرية الاختيار هي حقيقة واقعة ، فلكل حدث في الوجود مهما كان نوع هذا الحدث دوره المحتوم في تسلسل الأحداث وفقاً لاتصال النتائج بالمقدمات . لذلك لا ينبغي إلا ان نردمسؤولية بعض الأحداث الى إرادة الله تعالى وحده ، حتى يمكننا ان نتنصل من تبعه افعالنا ، او بالاحرى ينبغي انه من داخل إطار إرادة الخالق تعمل إرادة مخلوقاته وعقولهم ، التي تتراوح في اتجاهاتها تراوحاً يمتد يمتد بين الصواب والخطأ ، وبين الخير والشر ، بمقدار نموها ، ومستوى تطورها .

وانطلاقاً من هذه الآراء ، يمكننا أن نلاحظ ان هذه العوامل الكائنة وراء الأحداث كلها خير محض ، لأن الخير المحض مرادف للصواب المطلق ، والشر مرادف للخطأ . ومن المؤكد ان احتمال ما في هذه العوامل من شر يساوي احتمال ما فيها من خير ، وربما يزداد ما في غالبيتها من شر على ما فيها من خير ، لأن الخطأ عند اكثر الناس أصل ، والصواب استثناء نادر ، وذلك الى ان

نصل في تسلسل الأسباب إلى القدرة الالهية بوصفها خير أزلي ، وصواب مطلق .

ولهذا ينبغي على الانسان عندما يسلك دروبه في الحياة أن يتنبه الى توجيه إرادته نحو مسالك الخير ، ويبذل طاقاته الانفعالية والاستجابية لحماية مرتكزات الخير مفضلاً إياها عن عوامل الشر والخطأ الكثيرة التي تحيط بها من كل جانب ، ذلك ما ييسر له الوصول بها الى الارتباط بهذا الخير وفق استطاعته البشرية .

ومما لا شك فيه فإن ارادة الارتباط الحر الغير خاضع لأي قوة خارجية يقودنا الى مسالك الخير التي تعني إرادة التعامل تعاملاً صحيحاً مع أرفع وأسمى ما في الوجود من نواميس نشطة عاملة .

والذات التي تعرف كيف تتصرف بملء ارادتها مع نواميس الكون هذه ، تعلم كيف تجعل علاقتها مع الآخرين أشد عمقاً وصفاءاً ، واكثر براً ونفعاً ، واكثر فاعلية في تتابع أحداث الحياة نحو ما هو أجمل وأنقى لها وللآخرين .

واذا ما سلكت النفس هذا الدرب الخيّر فإنها ستصبح اكثر اتساعاً وشمولاً من انتهاج منهج النفاق والمسايرة والتقليد ، وبذلك تتمكن من الكشف عن حقائق الأشياء ، وتتحول من التسيير الى التخيير ، ومن التقليد الى التفكير ، ومن المظهر الى الضمير .

وحتى وصلت ذاتنا إلى هذا الحدّ من معرفة أحكام الله وسننه، وتنظيماته الدقيقة لهذا الكون العجيب، أدركنا ما ينفعنا وما يضرنا، باعتبارنا نحمل إرادة عاقلة ذات دور إيجابي في تسلل الأحداث نحو الخير أو نحو الشر، ونحو ارتقاء الذات إلى الكمال والمثالية، أو هبوطها مرتكسة إلى أسفل سافلين.

الإنسان وضميره

من الأمور المسلم بها علمياً ومنطقياً، ان كل إنسان حي ينفصل في سلوكه واستجاباته مع ما في الكون من موجودات علوية وسفلية، لا بد وأن يتمتع بوجدان وضمير يمكنه في ضوءهما أن يختار الطريق الذي يسلكه سواء نحو الخير أو نحو الشر. وهذا الضمير، أو ذلك الوجدان، لا يمكن تعريفهما تعريفاً دقيقاً يشتم منه مفاهيمهما الحقانية. ولكننا اعتماداً على ما يقوله بعض العلماء والفلاسفة الذين عالجوا هذه الناحية الهامة، يمكننا أن نقول بأن تعريف الضمير يكمن وراء الناحية المثالية من العقل الذي يتصرف بمقدرات الإنسان وسلوكه في المجتمع الذي يعيش فيه.

غير أن بعض الفقهاء ورجال الدين، يرون أن الضمير ليس سوى صوت الله الذي يتفاعل مع الروح، بينا يرى غيرهم من علماء النفس أنه العقل غير الواعي في الإنسان يردد ما ألقي إليه، لذلك فإنه يزداد مع الخبرة والتجربة نمواً واكتمالاً.

وإذا أردنا أن نتعمق أكثر وأكثر في مفهوم الضمير، نلاحظ أنه عبارة عن صوت داخلي يتردد في منعطفات كل نفس إنسانية. إنه شيء من المعرفة ربما يكون مستقلاً عن القوة العاقلة، وربما يكون متفاعلاً معها، وهذا الصوت كما هو واضح يأمر الإنسان بأن ينفعل مع كذا، أو يستجيب إلى كذا، أو يمتنع عن فعل كذا وكذا.

ونحن لا ننكر بأن الضمير قد يدفع الإنسان في بعض الأحيان إلى فعل الأشياء الخيّرة الفاضلة النافعة، أو ربما أهاب به ساكتاً صامتاً حينما يقدم على فعل الأمور الشريرة السيئة.

وهذا الصوت الداوي في جسد الإنسان، يمكننا أن نقول عنه

بأنه الضمير إذا ارتفع هذا الضمير إلى رتبة الكمال والمثالية، أما إذا هبط إلى أدرك المراتب يمكننا أن نسميه وسواساً، أو شيطاناً، يدع الإنسان إلى ارتكاب الشرور والموبقات.

وانطلاقاً من هذه المبادىء يمكننا أن نعتبر الضمير على اتصال دائم بالخير والشر، يعمل بوحي العقل والإلهام فيفعل الخير وينهى عن الشر ويسدد خطوات الإنسان في دروب الحياة التي يعيشها وهو يتطلع دائماً وأبداً إلى الكمال والمثالية.

وإذا كان الضمير حياً يقظاً تلمس طريقه في ضوء الشعاع الداخلي الذي يتفاعل في أعماق الإنسان ليرى هذا الإنسان ويلمس عن قرب ما دقّ من الأمور، فيضع كل أمر في موضعه، وربما يصيب شعاع الضمير بعض الضعف أو الوهم فيغيب عن الإنسان الذي يحمله فلا يراه ولا يحسب له أي حساب، لذلك فهو يندفع إلى ارتكاب الموبقات والأفعال الخبيثة التي نحكم عليها من وجهة نظرنا، بينما نراه أي نرى صاحب هذا الضمير يتيه على الناس إعجاباً بما فعل وهم بدورهم يستحسنون سوء ما فعل.

المفهوم الروحي للضمير

المفهوم الروحي للضمير يعني معرفة الإنسان لنفسه وذاته واهتمامه بالقيم الخلقية التي تنبع من وجدان كل إنسان يتهد إلى التفوق والنجاح في حياته وسلوكه وانفعالاته، لتصبح لديه القدرة الفعالة للتخلص من المحن والمصاعب التي قد تعترض سبيله وتهدد مستقبله الذي ربما يتعرض للقلق والخوف من مستقبله الغير منظور.

وإذا ما تطلعنا بشغف ودقة إلى التعاليم الدينية، والبحث في المشاكل الروحية، لا بد لنا من التسليم بأن هذين الأمرين في

حقيقتهما منسجمان ومتعلقان معاً بخدمة هدف واحد نبيل هو تخليص الإنسان مما يتفاعل أعماق ذاته ومن نزواته وشهواته وشكوكه وأوهامه، وإذا ما اشتد إيمان الإنسان بالتعاليم الدينية، وتشبّع بالمنطلقات الروحية، فإنه مما لا شك فيه واصل إلى شاطىء السلامة عن طريق تقويم أخلاقه وبلورة ضميره.

والضمير في علم الروح الحديث هو الإنسان بالفعل حيث يجسد فيه كل انفعالاته المادية والأخلاقية والاجتماعية، وما عدا هذا لا يعتبر شيئاً بالنسبة إليه له أي قيمة كمالية، لأن ما نفقده هنا من جسد مادي عند الوفاة، قد نحصل في الآخرة على أشياء أفضل منه بكثير، أما إذا خسرنا إشعاعات الضمير ومنطلقاته الخلقية، فقد نخسر كل شيء هنا وهناك، أي في الدنيا والآخرة. وعلى هذا يكون الضمير هو الذي يوفر لنا السعادة النفسية، أو يؤمن لنا الشقاء باعتباره المسؤول الأول والأخير عنا.

يقودنا هذا الرأي إلى أن الإنسان مهما فعل، فإنه سيظل عاجزاً تمام العجز عن إلغاء ماضيه، مع أن الإرادة بمقدورها أن تمسح من الوجود ما أوجدته لأنها قد تعجز عنه ولا تستطيع التمسك به، فكثيراً ما ترجع خبرة الألم بالماضي الذي يعشعش في أعماق كل منّا إلى التكوكب والتكوّم في مخيلتنا فنعجز عن مسحه أو محوه، وقد يجول في خاطرنا أننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من أعمال، وأن قيمتنا الخلقية أكبر بكثير من كل ما يشهد به سلوكنا، ولكننا لن نتمكن من أن نبرأ أنفسنا بأن نزعم لذواتنا أن الخطيئة هي فينا.

وفي الحقيقة أن الماضي يلتصق بنا ويلاحقنا باستمرار، وليس بمقدورنا أن نتخلص منه عن طريق مشاهدتنا آثامنا الماضية فنعتبرها

بأنها بعيدة عنا ولا تمت ألينا بأية صلة، وإنما نحن مجبرون على الاعتراف بأن ذلك المنظر القبيح هو منظر وجهنا نحن.

وقد تكون قباحة الخطأ الأخلاقي خافية في كونه أثراً ملتصقاً بنا دون أن يكون في مقدورنا الانفصال عنه تماماً. وآية ذلك أن تلك الأفعال التي حققناها تبقى حاضرة فينا دون أن تكون منا تماماً، إنها أشياء لا نعترف بها، ولكننا نعترف فيها على أنها ذاتية ماضية، أو هي شيىء نحاول أن نبتعد بأنفسنا عنها، ولكنها تبقى تلاحقنا وتلازمنا ملازمة الظل حتى النهاية.

وهذه الملاصقة، أو الملازمة، لا تتأتى إلاّ عن طريق استمرار الحياة ودوامها، أو بالأحرى عن طريق تردد الحياة بين مستوى وآخر من مستويات الوجود غير المحدود. وبواسطة هذا التردد يقوم الضمير بتأدية واجبة، ولكنه يتردد بين القلق والهدوء، وبين الخوف والاطمئنان.

وانطلاقاً من هذه المبادىء لا بد للإنسان أن ينال السعادة بواسطة ضميره أو ينال الشقاوة. ومشكلة الشقاوة والسعادة تبدو أكثر تعقيداً وصعوبة مما نفكر، لأنها تمثل ردّ فعل لأي سلوك إنساني، كما أنها تمثل بنفس الوقت ردّ الفعل لنتائج هذا السلوك، وكثيراً ما يخون الإنسان التوفيق في انتقاء السلوك وفي توقع نتائجه.

ولولا وجود نواميس محسوسة للرحمة وللمغفرة لما تمكن الإنسان من أن يصل بذاته إلى السعادة والاطمئنان. ولولا أن القدرة الإلهية تسيطر على دوافع السلوك أكثر من سيطرتها على السلوك نفسه لتعذر علينا أن نقول أن السعادة حق مكتسب لأي إنسان، إلاّ إذا تجرّد هذا الإنسان تماماً عن طموحه وأطماعه وشهواته ورغباته، ولا ندري

كما لا أحد يدري أين هو هذا الإنسان الذي بمقدوره أن يصل إلى السعادة بضميره؟ كما أننا لا نعلم أين يوجد ذلك الإنسان الذي يمكنه أن يتحدى بضميره ما تعترضه من مصاعب وعقبات؟.

الضمير والنزوات البشرية

إذا كان الضمير الذي يسيطر على انفعالات الإنسان وسلوكه في المجتمع الذي يعيش فيه لا بد أن يقف هذا الضمير سداً منيعاً في وجه الجشع والطمع الذي يسول للإنسان، الانحراف على المبادىء الأساسية للأخلاق، والانخراط في التهافت والتكالب على شهوات الحياة ولذتها، وهذا الضمير هو في رأينا الميزان الدقيق الذي يمكنه أن يوجه انفعالات الإنسان واستجاباته فيسمو عن سلوك الدروب الوعرة، ويتبع مناهج الأخلاق السامية المثالية. وأرقى هذه المناهج وأسماها هو السعي إلى الارتقاء في الحكمة، والغوص في معالم المعرفة التي توصل إلى السيطرة على النفس، وتكبح جماح الشهوات والنزوات. وبذلك يتمكن صاحب الضمير الحي من النجاح في كافة أموره الحياتية، بينما تخبو وتضمحل نزواته فلا تستسلم لما يلمسه في حياته الإنسانية.

وفي رأينا النابع من الحقيقة العرفانية التي رضعناها من معتقداتنا وأخلاقنا الروحية، أن الإنسان الذي يحاول بما أوتيه من قوة أن يحتفظ بضميره باعتبار هذا الضمير عنصراً روحياً فاعلاً يمكنه حتمًا من الوصول إلى الاستقامة واليقظة فيسلك دروب التطور والارتقاء. وبذلك تتحقق أماله وأمانيه فيشعر بالسعادة القصوى؛ ويبتعد عن مغريات الدنيا وشهواتها، وعن جسده ونزواته، ويكرس نفسه لخدمة مبدعه وأخوانه في الإنسانية.

ونحن لا نشك مطلقاً بأن الإنسان الذي يتكوّن من لحم ودم، وإنفعالات واستجابات، قد ينساق أحياناً في تيار نزواته وشهواته دون أن يتلفت إلى ضميره الذي يدفعه اندفاعاً عندما يناديه لضرورة العودة إلى الطريق المستقيم، فما أحلى أن يلبي الإنسان هذا النداء العلوي الصميم فيجنب نفسه عواقب الأمور، ويسرع لتصفية حسابه مع هذا الضمير بعد أن يستيقظ من رقاد طويل أو قصير.

ومن المؤكد أن الضمير لا يلقي على عاتق الإنسان عبء التمحيص والتدقيق عن ماهية الانفعالات الخلقية المثالية، بل يلقي عليه أيضاً عبأ آخر أخطر منه بكثير، وهو عبء الانسجام مع مبادىء الأخلاق المثالية والتطلع بشوق ولهفة إلى القدرة الإلهية التي منحته أسمى ما في الحياة من قيم ومناقب ترتفع به إلى حد الكمال والمثالية، فتعبّ روحه من ينبوع الحقيقة العرفانية، والأبدية السرمدية. ولو كان كل هذا على حساب ارتباطات نفسه وتعلقها بالبيئة وبالمجتمع، فلربما كانت البيئة والمجتمع الذي يعيش فيه منحرفة إنحرافاً كلياً عن المناقب الروحية السامية، وغائصة إلى أذنيها في الشهوات والنزوات البشرية. وهذه القيم مهما كان خطؤها فإن القدر يعرف كيف يستفيد منها ويفيد كل عاقل حكيم بعيد عن أخطاء الشر والحماقة، فيجعلها وسيلة تتكيف مع أهدافه السامية، فعندها يدخل الاطمئنان والسعادة إلى نفسه، فيرتاح ويريح.

ومتى استقرت نفوسنا واطمأنت ذواتنا إلى أننا فعلاً نحمل ضميراً حياً، منحنا إياه الباري سبحانه وتعالى لنعمّر فيه نفوسنا بمحبته، ولنعرف كيف نسير في طريق مستقيم ينبع من الحقيقة والعدالة، نكون قد حققنا انتصاراً رائعاً على شهواتنا ونزواتنا مهما اعترض سبيلنا من مصاعب وعقبات.

وانطلاقاً من هذه الأسس الحكيمة التي ينبغي أن يعيها ويدركها عقلنا، نتمكن بسهولة ويسر من التطلع إلى كافة الأمور التي تعترض حياتنا ونحن نعيش في هذا الكون الفسيح، فنراقب سير الأحداث عبر العصور والدهور، ونشاهد بأم أعيننا تبادل الانتصارات والهزائم بين قوى الظلام والنور حتى يسود في النهاية حكم القدر الحكيم الذي يقودنا ونحن نناضل ونصارع في خضم الأمواج المتلاطمة إلى شاطىء الأمان والاستقرار بواسطة خفقات ضميرنا ووجداننا الذي يجب أن يسيطر على نزوات عقولنا، ويحكم بتصرفات أجسادنا وبكل انفعالاتنا واستجاباتنا نحو شهوات هذه الأجساد الفانية.

الضمير الحي وسعادة الإنسان

يرى الفلاسفة والعلماء أن العقل له تأثير فعّال في سعادة النفس أو شقائها إذا كان هذا العقل قد استحم في بحر العرفان الروحي، وتوصل إلى معرفة كل ما يحيط به من موجودات علوية أو سفلية. واعتماداً على هذا الرأي يمكننا أن نقول بأن سعادة الإنسان لا تتوقف على المكان الذي يعيش فيه، أو المجتمع الذي يوجد فيه، إنما تتوقف قبل كل شيء على حالته العقلية، أي على ضميره ووجدانه وإدراكه لما يحيط به من حقائق ومعارف روحية، وما دام العقل الوسيلة الوحيدة لإيصالنا إلى معرفة كنه ما يحيط بنا من أرواح خيّرة لها تأثير مباشر على ما حولنا من مظاهر الوجود والموجودات، فبحكم تأثير هذا العقل في المادة تأثيراً فعالاً، يمكننا من الوصول إلى صياغة أسلوب حضارتنا وثقافتنا حتى تتبوأ المكان اللائق بها في العالم.

ولا بد لنا من الإشارة إلى أن بعض العلماء يرى بأن التطور

والازدهار للحياة بكاملها، ينطلق من العقل فيأثر على ما يحيط به من ظواهر الحياة، ولكن التطور المستورد من خارج العقل ليس سوى سراباً يمثل طوقاً مضروباً حول العقول الناهدة إلى التقدم والازدهار، لذا لا بد للإنسان الواقعي من أن يعرف بحكم ناموس التطور كيف ينسجم مع التقدم الخارجي فيعيش في نفس مستواه، وهذا هو التقدم والرقي بمعناه المتناسق مع نفس العقول التي تعيش فيه. وهذا الرأي في اعتقادنا حقيقة هامة تجسّد ينبوعاً من أكبر ينابيع السعادة عندما تجد الذات الإنسانية نفسها، أي تعرف ذاتها وماهيتها، فمهما كان مدى تطورها، انها تحيا ـ بحرية تامة ـ في نفس البيئة التي أوجدتها لنفسها انسجاماً مع مشاعرا الخاصة التي تناسب أبعادها في التطور، وهذه المشاكل ربما لا تتوفر أحياناً بين المظاهر المادية للحياة، وبين مدى إدراك العقول لها، والتطابق معها.

وليس بمقدورنا أن ننكر بأن التطور قد يصبح مع الوقت مصدراً لسعادة العقول التي تعيش فيه، وتصبح هذه العقول مصدراً لتقدم الحياة المحيطة بها، وكل ذلك يتطلب تطوراً لا يتوقف للعقل، تطوراً قد يكون سريعاً، أو بطيئاً ولكنه قادم حتماً مهما كانت الظروف والعقبات.

وتقدم العقل على هذه الصورة يتطلب تقدماً منسجماً في الخلق باعتبار أن الخلق مكانه العقل، وهذا لا يعني أننا نستغني عن تطور العقل مثلاً بمجرد أن نتمتع بطيبة القلب عندما تكون سلبية ساكنة. لا شك أن طيبة القلب ناحية هامة من نواحي الأخلاق الحميدة، ولكنها مع هذا لا تكفي لتقدم الحياة، ولا للسير فيها في طريق مستقيم. ولا ينبغي أن تكون سبباً للإنسان حتى لا يحيا حياة سلبية ساكنة خالية من التأمل في عظمة الموجودات، ولا ركض وراء معرفة

كنه حقائقها، وأداء خدماتها النقية، ولو تعثرت الخدمات بما في النفوس من عقبات ومصاعب.

وهنا لا بد لنا من الإشارة إلى أن الوعي اليقظ الإيجابي هو كل شيء بالنسبة إلى الإنسان. فهو النور الذي يشع في حنايا ضميره، وهو النار التي تحرق ما يغذيه من شعور الخير إذا شاء، أو شعور الشر إذا شاء. فهو إذاً مصدر سعادتنا وشقائنا ورافعنا وخافضنا، ومحطم القيود، وواضع الأغلال، وهو صديقنا الأوفى إذا أجبنا، وهو أيضاً العدو اللدود إذا رغبنا.

وهذه الحقيقة العرفانية لا تظهر على كمالها إلّا في ظروف العيش في أي مستوى من مستويات الحياة الروحية بعد أن يتم تحرر العقل من الجسد المادي الذي كان يخضعنا أحياناً في مظهره الخارجي، وقد يخدعنا عندما نغادر هذا الجسد الذي ربما تعلقنا به عندما رأيناه جميلاً ناهداً إلى العبّ من اللذائذ والشهوات.

هذه المبادىء الأولية في علم الروح هي التي تفسر الآلام الكبيرة التي قد يتعرض لها أبناء الإنسانية أثناء وجودهم في هذا الكون، والتي تنهد إلى الصعود التدريجي -بعقول الناس وعواطفهم وضمائرهم حتى تتمكن من التأثير فيما يلتف حولها في المستقبل من ظواهر الحياة الطبيعية التي تسيطر عليها سيطرة مباشرة. وتطور العقل والعاطفية هو الهدف الأسمى من نشوء الحياة المادية بكل ما يحيط بها من الآم وصراع لا يتوقف.

وهذه الأمور مجتمعة لا تنطبق إلّا مع التسليم للإنسان بقدر وافر من حرية الاختيار التي تمكنه من أن يفعل الخير أو الشر، أو ينطلق في اختياره أو يتردد، أو يصيب أو يخطىء، وهذا هو التوازن

بين النعيم والجحيم كونه توازناً بين الخير الذي يأتي من النعيم، والشر الذي يجيء من الجحيم، وهذا التوازن الروحي هو نفسه حرية الاختيار في الإنسان.

هل السعادة الإنسانية قدرة؟

عندما يتحدث علماء النفس عن سر السعادة، يتساءلون هل السعادة الإنسانية قدرة أم حادثة؟ والجواب على هذا التساؤل يمكننا أن نصوره تصويراً منطقياً ينطلق من إيماننا بعالم الروح والعقول، فنذهب إلى أن السعادة بمعناها الصحيح الواقعي هي قدرة بالفعل وليست حادثة، فهي إذاً تنبع من داخل النفس التي لا نملك إلّاها بعد الموت، والتعلق بأهداب القدرة الإلهية التي أوجدتنا كما أوجدت كافة الموجودات العلوية والسفلية.

وانطلاقاً من هذا الرأي ليس علينا إلّا أن نفصل كيفية مجيء السعادة من داخل قدرة النفس لا من أسباب خارجة منها.

ولما كانت السعادة في الحياة تدخل إلى النفس الطمأنينة والاستقرار فيصبح الإنسان سعيداً عندما يعتقد بالخير يعمّ العالم، وإذا ما عمّ الخير العالم سوف يجد في هذا العالم ما يوفر له كافة رغباته، ويبعد عنه القلق والاضطراب عندها لا يفكر في ارتكاب الموبقات والشرور، ويعتبر نفسه شيء غير موجود، فقد تبين لنا أن معظم الموبقات ترجع إلى ما يعتبره الناس ظواهر يمكنها أن تجعل الشر خيراً بتبديل بسيط في الموقف الداخلي للإنسان الذي يتوقع بغيره الشر، أي تبديل من موقف الخوف إلى موقف الصراع تجاهه، عندها يصبح الشر مقبولاً إذا واجهناه بسرور وابتهاج. لذا ننصح بالابتعاد عن الموبقات وظواهرها، فالشر سيزول ويتبخر عندما نؤمن

بما في ذواتنا من قوى روحانية فاعلة وضمير حي يقظ.

ونحن لا نشك أبداً بأن السعادة والشقاء لا يأتيان من ناحية الأحداث الخارجية التي ربما تواجهنا في حياتنا العملية، بقدر ما يجيئان من جهة الطريقة التي نسلكها، والتي تتوقف على مقدار ما يتكوكب فينا من فضائل أو رذائل. فالإنسان الفاضل من يحمل في قلبه الفضيلة، والإنسان الشرير من يعتمر قلبه بالشر. لذلك نلاحظ بأن الإنسان يعبّر دائماً وأبداً عما يعتلج في قلبه وضميره.

ومما يلاحظ أن سنن الطبيعة تمنح الحياة ولا تستولي عليها، لأن الحياة لا تتوقف ولا يتطرأ إليها الفناء، كونها تجسّد بذاتها الدرجة القصوى للإيثار خالياً من الأثرة، لهذا كان الشعور بالسعادة ينبع من ضمائرنا مشيراً إلى قوانين الحياة التي ينبغي أن ننسجم معها. وكذلك يشير إحساسنا بالشقاء إلى نظام قدسي إلهي قد عصيناه، وانطلاقاً من هذا وذاك لا بد للإنسان المدرك أن يسلك طريق الخير الذي يكسبه السعادة والاطمئنان ويبتعد عن طريق الشر الذي يقوده إلى الهاوية والجحيم.

ولما كان كل كائن حي يمثل مجموعة مركبة من الفضائل المتنوعة، ومن الرذائل المتعددة، فإنه يحصل على السعادة بقدر ما يتكوم في أعماقه من فضائل، ويحصل على الشقاء بقدر ما يحمله من رذائل، وذلك بحكم ارتباط المقدمات بنتائجها في سنن الحياة.

وسعادة الإنسان وشقاءه لا يتوقفان حسب رأينا على مقدار فضائله ورذائله التي اصطلح الناس عليها في مألوف حياتهم وقيمتهم الاجتماعية السائدة بقدر ما يتوقفان قبل كل شيء آخر على مدى ذكائه وحكمته وإمكانية شعوره بالسيطرة التامة على نزواته، وفي

مدى عمق العاطفة الصحيحة لديه أو ضآلتها، وفي عمق نظرته للأشياء الجميلة أو خفتها، وليس الجمال وقفاً على نظرة الإنسان إلى غيره من أبناء البشرية، إنما نظرته إلى جمال الطبيعة وما فيها من موجودات آية في الروعة والإعجاب، وفي خفايا نفوس الناس، وفي الآراء والحكم البديعة، وفي التصرف المثالي الكامل، وفي الأنغام الناعمة التي تدخل السعادة إلى أعماق النفس.

ومن المؤكد بمفهومنا الروحاني أن هذه النظرات تتوقف على مدى المستوى العرفاني الروحي عند الفرد، هذا المستوى الذي يتحكم فيه شيء واحد هو المعرفة الحقانية أو الجهل المطبق، حيث يجد هذا الفرد الخير الذي يعمّ الإنسانية عندما تغوص في أعماق المعرفة، ويبتعد عنها عندما تختار طريق الشر وتسلك دروب الجهل، فالجهل إذاً لا يرضي الله، أما المعرفة فهي الانفعالات الروحانية العقلانية السامية التي تحلق بأنفسنا في أجواء الحياة الأبدية السرمدية.

الضمير والمجتمع

يوجه العلماء والفلاسفة اهتماماً خاصاً إلى علاقة ضمير الفرد في ضمير المجتمع الذي يعيش فيه، فيذهبون إلى القول هل بإمكان ضمير الفرد أن ينفرد بذاته عن ضمير الجماعة التي يعيش في وسطها؟ وإجابتهم على هذا السؤال واضحة بيّنة من خلال اعتقادهم، بأن هذا الاستقلال لا يعني أي مفهوم من مفاهيم الإنطواء، ولا شهوة التسلط التي يفهمها الفرد خطأً على أنها من صور التضحية والجهاد، فهو لا يدرك أنها من تسلط النفس الأمارة بالسوء، كون هذا الاستقلال يعتمد بالدرجة الأولى على مدى محبة الإنسان لأخيه الإنسان، هذه المحبة التي تعني إرادة الخدمة، والتفاني

الذي يشجب كل انطواء، ويتعارض مع كل تسلط، وهما توأمان ولدا من الكراهية والغرور، وحيثما نظرنا إلى قيم المجتمع بعيوننا الثاقبة، لمسنا هذه الحقيقة الواضحة.

وإذا ما تلفتنا قليلاً إلى بعض القيم الخاطئة نلمس مدى فاعلية هذه القوى ومقدرتها على الهدم والتخريب، وعلى إلباسها لباس هذا الهدم والتخريب غلاف يحجب عن الناس رؤيتها على حقيقتها. وهذه القيم قد تكون اجتماعية تمنح الجسد ومطالبه وغرائزه الأولية على مطالب الروح المثالية، كما أنها تعطي الغريزة الحيوانية مهمة الأسبقية على الغريزة العاطفية.

ونلاحظ حتى في هذا العصر عصر التطور والرقي والاكتشافات الفضائيةبأن بعض هذه القيم لا تزال تعشعش، وتفرّخ، وتبيض في بعض النفوس الخبيثة التي ترى بالوداعة عجزاً، وبالتواضع ضعفاً وصنوعاً، وتعتبر الإندفاع والغلو مقدساً، وتضرب ظهر المجن للتواضع والاعتدال مهما كان الغلو والاندفاع هداماً، وكان الاعتدال منقذاً وملجأ للخلاص من مآسي الحياة.

وبالإضافة إلى القيم التي ذكرناها توجد قيم أخرى تضفي على المظهر صفة التفوق على الجوهر حتى أن الفضيلة بما فيها من معاني خلقية أصبحت في هذا العصر لا تجسد سوى المظهر الإنساني الذي ببريقه الخلّاب يصبح كالفضيلة ينبغي التمسك بها والانفعال معها، وأصبحت الخديعة والغش والنفاق، من المرتكزات الأساسية التي توصل إلى الزعامة والبطولة وبناء المجد التليد عند الكثيرين، وكأنها المفتاح السحري الذي يوصل إلى إقفال أبواب السماء، لا المثالب والساعة التي تؤدي إلى دوامة الضياع والبوار.

من هنا لا بد لنا من أن ننوهه بحكم الناس على المظاهر، باعتبارها كل شيىء في الوجود، أما حكم الضمير وحيويته فلا قيمة له إلاّ عندما يصبح آداة للتغرير وحب الظهور.

وبالإضافة إلى القيم التي ذكرناها، توجد نظرات أخرى تعدّ خطيئة الجسد عاراً وشنار، أما خطيئة الروح فهي قمة المجد والفخار، فالمرأة التي تبيع نفسها وجسدها تستحق الاحتقار، أما المرأة التي تدجل وتنافق وتزرع سموم الكراهية فهي وحدها محل التقدير والاعتبار، أما الرجل الذي يرتاد دور اللهو فهو خليع جدير بالازدراء، أما أقطاب الإيذاء فهم سادة يتربعون على عرش المجتمع، وتنحني لهم الرقاب فقط كونهم يملكون الجاه والسلطان.

ونحن ما دمنا نتحدث عن هذه الأمور لا يمكننا أن ننسى تعاليم الضمير التي تستنكر خطيئة الجسد، ولكنها مع هذا الاستنكار ترى أن بعض خطايا الروح يتجاوز في مداه خطايا الجسد بكثير، وأن زلات الجسد مهما بلغ مداها قد لا تصل في الهدم والتدمير مبلغ زلات الضمير.

فالإنسان المعدوم الضمير لا حياة له، ولا بقاء في المجتمع السليم، أما قتيل الجسد فربما يصحو يوماً من غفوته، وينهض من كبوته.

وعلى العموم هناك قيم خلقية سامية كثيرة تعمل إلى جانبها مثالب أخلاقية عديدة، فلو عرف الإنسان كيف يسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية، أولو أدرك العقل كيف تأتي عوامل انهيار الروح من داخلها لا من خارجها تحت أسماء مزورة للمجد وللكرامة لقضى

عليها قبل أن تقضي عليه، ولطاردها قبل أن تطرده من جمال الحياة الكريمة التي يحياها.

وهنا تبرز لنا بوضوح قيمة الحياة الخلقية للإنسان صاحب الضمير ومعنى مسؤوليته في الحياة التي يعيشها، فمتى عرفها معرفة حقيقية أرتقت نفسه إلى الحياة العرفانية، أما إذا التفت إلى الحرية المغلولة المقيدة التي تهدم في طريقها كل حقيقة قادرة على التعقل وعلى الوصول إلى حقائق الحياة مهما صغرت أو كبرت هذه الحقائق فعاقبته ستكون وخيمة.

فبدون حرية حقيقية تفقد الحياة كل معانيها السامية، ولربما استوى في ذلك العلم مع الاعتقاد، والعدالة مع الفلسفة، والأدب مع الفن، والمحبة مع الصداقة، لأن العبودية تقضي على الإحساس بالذات الذي يعتبر هدفاً رئيسياً لكل عاطفة صادقة، وقد تستسلم النفس الإنسانية إلى عبودية النزوات والشهوات التي تعتبر أخطر صور للعبودية، وأشدها فتكاً بالذات الإنسانية.

وفي نهاية المطاف نرى أن بواسطة المعرفة الروحية الصحيحة يتمكن الإنسان أن يتمسك بالأخلاق الفاضلة عندما يكون ضميره نقياً ويقظاً يتفاعل مع ما هو نابع من هذا الضمير من خير توجهه حرية الاختيار حيث ما شاء، ومتى أحسّ هذا الإنسان ذو الضمير الحي بما يتفاعل في ذاته من قيم أخلاقية سامية استطاع بكل سهولة أن يتجنب كل ما يحيط به من شرور ومثالب، وارتقى بذاته إلى جوار الروح الكلية التي تسيطر على هذا الكون بما فيه من موجودات.

الضمير ومسؤولية الفرد.

ذكرنا بأن الضمير ينبع من ذات نفس الإنسان ويكون بالطبع المسؤول الأول والأخير عن تصرفاته وانفعالاته، وفي ضوء تفاعلات هذا الضمير مع ما يحيط بنا من موجودات، لا بد لنا أن نحسب لكل سبب حسابه وآثاره المفروضة إذا ما رغبنا توجيه الأحداث لمصلحتنا، فلا بد من أن نعمد إلى تعديل مقدماتها في تصرفاتنا الحاضرة، ومتى تم لنا تعديل تلك المقدمات يمكننا أن نغير أسبابها في عقولنا وضمائرنا. لذا ينبغي علينا أن ننطلق من محاسبة عقولنا وضمائرنا في الحكم على المقدمات وتقدير نتائجها المستقبلة بدون غلو أو أطناب، إنما بالتواضع والروية وإنكار الذات، تلك الذات التي قد تحاول في بعض الأحوال الاحتجاب عنّا بازدياد حقائق الحياة، فتدخل مكانها في أعماقنا وفي عقولنا خيالات الغرور بتصرفاتنا الحاضرة عندما نقدر نتائجها المستقبلية تقديراً لا ينسجم مع واقعنا الأخلاقي.

هذه الأمور مجتمعة أو متفرقة، تفسح مجالاً واسعاً لموقف ضميرنا وإرادتنا الفاعلة بزخم القدرة الإلهية التي تتصرف في سلوكنا كأفراد نتمتع بحق الحرية والاستقلال، وكأجزاء من مجموعة إنسانية تحدّ من هذا الاستقلال كونها جزء لا يتجزأ من أخلاقية وفضائل القدرة الملكوتية.

ونحن لا نشك بأن هذا الوجود يغذي فينا إحساس التكافل والتضامن الاجتماعي، وفي نفس الوقت ينمّي فينا أيضاً استقلالنا عن روح الجماعة وعن خيالاتها المتراكمة، وربما عن كل عوامل الخير والشر التي تحيط بنا من كل جانب، والتي تتسلل بخفة إلى قلب

ضميرنافيستمد منها هذا الضمير زخماً متجدداً يساعد على التطور، أو يعود بنا إلى الانهيار والتخلف.

وليس تسلسل العوامل المحركة للأحداث الصغرى والكبرى معاً في حياتنا سوى سلمّا نرتقي عليه ونحن بغاية الشوق لنصل إلى حظيرة العناية الإلهية التي تعني المثالية في العقل الكامل، العادل، الحكيم، المحب، فيكون من حقنا عندها أن نطمئن إلى أن سير الأحداث كفيل ولو على المدى البعيد الذي يتجاوز بمراحل كثيرة حياة المادة العابرة بتقويم مظالم الجهالة والغرور وكل ما يصدر عن العسف من مظالم وشرور قد تبدو غير قابلة لأي إصلاح ولو بعد دهور وأجيال.

وإذا ما تعمق هذا الاعتقاد الصارخ في أعماق ذواتنا كفيل وحده بأن يبعث في نفوسنا الشعور بالطمأنينة والأمن عندما نسلم بشموخ أن إزادة الله فوق إرادة الإنسان ، وبحكمة الله وبحماقة الإنسان، وبعدل الله وبظلم الإنسان، وبمثالية الله وتفاهة الإنسان، وبكمال الله وبنقص مخلوقاته رغم تمتعهم بحرية الاختيار واشتراكهم في تسيير دفة الأحداث كوسيلة لتحقيق الارتقاء وانبثاق الحرية في الاختيار.

وانطلاقاً من هذه المقومات العرفانية لا يمكننا أن نتصور أو نتخيل بأن تكون أحداث الحياة محض تسيير أو محض تخيير، أو أنها محض خير أو محض شر، بل إنها نتيجة انسجام بين كل أمرين قد يظهران لمشاعرنا متعارضين، وهذا الانسجام يفعل بدون خلل أو ملل بموجب قوى مثالية لتأخذ بيد قوى غيرمثالية، ولا نجاح للحياة أو فوز ببهارجها إلاّ عن طريق الانسجام والتطابق والتوافق بين بعض عناصرها والبعض الآخر.

ومتى توصل الإنسان إلى تحقيق هذه الفكرة، انتصرت عنده إرادة الخير على إرادة الشر مهما اختفى الشر وراء الأقنعة المزيفة فلا بد للخير من أن ينتصر بفضل ما نتمتع به من وجدان طيب وضمير حي.

والضمير الصادق الذي يدفع بصاحبه إلى ضرورة التمسك بالفضائل وينهاه ليبتعد عن الرذائل ليس سوى ومضة مشعة انبثق نورها الشعشعاني الوهاج من نور الكل الذي يتصرف ويتحكم بكافة الكليات والجزئيات.

مذهبنا في القضاء والقدر

مشكلة القضاء والقدر التي عالجناها في هذا الكتاب معتمدين على آراء وأفكار أصحاب المذاهب الإسلامية، وعلى ما قاله العلماء، والفلاسفة حول هذه المسألة المعقدة التي لم يتمكن من إيجاد الحلول المنطقية لها حتى الآن رغم تطور العلم وارتياد الفضاء، بل كل ما هنالك تفسيرات استنباطية، أو اجتهادية، أو فلسفية، جاءت كلها يناقض بعضها البعض بدون الوصول إلى أي نتيجة حقانية تدلنا على معالم الطريق الذي يوصلنا بسلام إلى حظيرة القضاء والقدر.

ومن الطبيعي أن يؤدي الاختلاف حول هذه المشكلة المعقدة إلى الحيرة وأحياناً كثيرة إلى الشك والإلحاد، ونعت الباري سبحانه وتعالى بالظلم والتعسف كونه لم يجعل الإنسان حراً يتصرف وفق إرادة حرة، بل جعله خاضعاً مستعبداً للحتمية في قوله وفعله، وسلوكه وتفكيره، كما يقول الجبرية.

لذلك لا بد لنا من تبيان معتقدنا ومذهبنا في هذه المشكلة اعتماداً على ما يتفاعل في أعماقنا من إيمان قويم بوجود الله سبحانه وتعالى الذي أوجد بمحض قدرته كافة الموجودات العلوية والسفلية، بعد أن ننقد بعض الآراء والأفكار التي وردت حول مشكلة القضاء والقدر، وسنعتمد في نقدنا على ما ورد في القرآن الكريم وعلى

تطلعاتنا العقلانية التي تشتمل على كل ما يتعلق بهذه المشكلة من منطلقات مادية وروحية وعقلانية.

نحن لا ننكر بأن الله سبحانه وتعالى قد أوجد الإنسان ومنحه القدرة التامة على الفعل وفق إرادته واختياره، فالإنسان مخيرٌ في فعل ما ينهد إليه من أفعال الخير ومن أفعال الشر إذا شاء، ولكن لا بد لنا من القول بأن هناك بعض الأمور لا حرية له في الاختيار فيها كونه يحاسب في الآخرة على هذا الاختيار، وربما لن يجبر عليه كونه لا يملك فيه حق الاختيار، إنما يحاسب على أفعاله التي يفعلها بملء إرادته، ولا نعتقد بأنه يحاسب على شعوره بالسعادة تارة، وبالكآبة تارة أخرى، وربما أيضاً لا يحاسب على نمو جسمه ولا على الأفعال التي تقوم بها أعضاؤه كونه لا يملك فرصة التحكم فيها على سبيل المثال عندما يلاحظ منظراً سيئاً أو يشم رائحة كريهة يقشعر لها بدنه، وتشمئز منها نفسه، فالإنسان انطلاقاً من هذه المبادىء ربما يكون مخيراً في الأعمال التي يمكنه السيطرة عليها، وليس مخيراً فيها لأنه قد لا يمكنه التحكم في بعضها، لأنها غير خاضعة لإرادته، ومع هذا تكون هذه التصرفات خاضعة للحساب والعقاب.

وإذا كان المخلوق ليس بمقدوره أن يحاسب غيره على فعل ما أكره عليه، فباعتقادنا أن الله تعالى أسمى من أن يحاسب خلقه على ما يكره عليه، وإنما الحساب في العمل يملك صاحبه الاختيار في فعله أو تركه.

وهنا لا بدلنا أن نؤمن بقدرة الله وبكل ما يتمتع به من صفات كمالية فعندما يشعّ نور الإيمان في قلوبنا، لا بد لنا من أ ن نسلّم بأن الله المبدع الخالق المصوّر الذي نظم ورتب هذه الموجودات من أصغرها إلى أكبرها لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن تصرفاتها

وأفعالها كونه سبحانه وتعالى قد بينّ لها دروب الخير ومسالك الشر، فحضّها على سلوك دروب الخير ونهاها عن إرتياد دروب الشر، لأن في فعلها الخير تلاقي كل خير، وفي فعلها الشر تلاقي كل شر. وانطلاقاً من هذا يمكننا أن نصف الله سبحانه وتعالى بالعدل، وعندما نصفه بالعدل يكون طبيعياً أن ننفي عنه الظلم نفياً قاطعاً وبذلك نستأصل شأفة الشك والضلال، ونؤمن إيماناً لا يتزعزع بأن الله العادل الرحيم لا يمكن أن يكون ظالماً وعادلاً في نفس الوقت، وهذا الإيمان يجعلنا بصورة قطعية أن نتقبل كلما جاء عنه من حكم تتعلق بصالح مخلوقاته التي لا يريد لها إلاّ الخير والسعادة والهناء.

ولا نبغي من وراء إعتقادنا بأن الله سبحانه لا يظلم أحداً ولا يفعل ما يكرهه العقل السليم أن نجاري في قولنا هذا أولئك الذين ينسبون الظلم والتعسف إلى الله، إنما يندرج رأينا هذا بصفات المثالية والكمال والعصمة التي نؤمن بها ونمنحها للقدرة الإلهية، ولأصحاب العقول الإبداعية، باعتباره مبدأ من مبادىء التوحيد الذي خالفه الأشاعرة والمعتزلة حيث أنكروا الحسن والقبح العقليين وذهبوا أن ليس الحسن إلاّ ما حسّنه الشرع، وليس القبح إلاّ ما قبّحه الشرع، وأنه تعالى لو خلّد المطيع في جهنم، والعاصي في الجنة، لم يكن قبيحاً لأنه يتصرف في ملكه ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

وانطلاقاً من هذه الأفكار حاولوا أن يثبتوا وجوب معرفة الصانع ووجوب النظر في المعجزة لمعرفة النبي من طريق السمع والشرع، لا من طريق العقل، لأن العقل برأيهم لا يرى هذا الرأي، ولا يعلو منصة الحكم فيه؛ فوقعوا في الاستحالة.

أما العدلية فذهبوا إلى أن الحاكم المطلق في تلك النظريات هو العقل مستقلاً، ولا سبيل لحكم الشرع فيها إلاّ تأكيداً وإرشاداً. والعقل بزعمهم يستقل بحسن بعض الأفعال وقبح البعض الآخر، ويقرر بأن القبيح متعذر على الله لأنه حكيم، وفعل القبيح مناف للحكمة؛ وتعذيب المطيع ظلم. والظلم قبيح، وهو لا يقع منه تعالى. وبهذا أثبتوا لله صفة العدل وأفردوها بالذكر دون سائر الصفات، إشارة منهم إلى خلاف الأشاعرة، مع أن الأشاعرة في الحقيقة والواقع لا ينكرون كونه تعالى عادلاً. غايته أن العدل بمفهومهم هو ما يفعله وكلما يفعله فهو حسن، وبذلك أنكروا ونفوا كل ما أثبته المعتزلة والإمامية من حكومة العقل وإدراكه للحسن والقبح على المبدع تعالى، زاعمين أنه ليس للعقل وظيفة الحكم بأن هذا حسن من الله وهذا قبيح منه.

ونلاحظ أن الفرقة العدلية باعتمادهم على قاعدة الحسن والقبح العقليين المبرهن عليها عندهم، قد حاولوا أن يثبتوا جملة من القواعد الكلامية كقاعدة اللطف، ووجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة.

وانطلاقاً من هذه الآراء قالوا بمسألة الجبر والاختيار التي تعتبر من المشاكل الرئيسية التي ساهمت في توسيع شقة الخلاف بين الفرق والطوائف الإسلامية حيث قال الأشاعرة بالجبر أو بما يؤدي إليه، وقال المعتزلة بأن الإنسان حرّ مختار له حرية الإرادة والمشيئة في أفعاله. وبذلك ينفون القضاء والقدر ويثبتون حرية الإرادة، باعتبار أن ملكة الاختيار وصفته كنفس وجوده من الله سبحانه، فهو خلق العبد وأوجده مختاراً، فكلا صفتي الاختيار من الله، والاختيار الجزئي في الوقائع الشخصية للإنسان ومن الإنسان. والباري سبحانه

لم يجبره على فعل، ولا ترك فعل، بل الإنسان اختار ما يريد منهما بمقتضى حرية إرادته. ولذا يمكن عند العقل والعقلاء توجيه اللوم والعقوبة على فعل الشر، والثناء والمدح على فعل الخير، وإلّا لبطل الثواب والعقاب.

وما دمنا نلمس من كل هذه الآراء التي أوردناها بأن الخلاف بين كافة الفرق والمذاهب مهما ضاق واتسع فهو لا يعدو كونه خلافاً في المفاهيم لبعض الآيات القرآنية والشرائع النبوية إذا أخذت على ظاهرها، ولكننا يمكننا إذا أوّلنا هذه الآيات تأويلاً باطنياً معتمدين على آراء وأفكار الأئمة أصحاب التأويل تصل بما لا يقبل الشك ولا الجدل إلى أن الله سبحانه وتعالى عادلاً ليس بظلام للعبيد، وأن الإنسان حرّ الإرادة يختار ما يراه نافعاً ومفيداً ويبتعد عن ما يراه قبيحاً سيئاً إذا عرف كيف يوقظ ضميره ويوقظ عقله.

وما دمنا نساهم في مناقشة مشكلة العدل والقضاء والقدر والتسيير والتخيير، لا بد لنا من القول معتمدين على عقيدتنا الإسلامية السمحاء وعلى ما زرع في هذه العقيدة من بذور عرفانية مثمرة، أن الله تبارك وتعالى قد قدر الكائنات منذ أبدع العقول الروحانية ورتب ونظم الكواكب والأفلاك معبراً عن هذا التنظيم الدقيق بما خطّه بقلمه في كتابه حيث يقول: «ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلّا في كتاب من قبل أن نبرأها» وهذا يعني أنه قد حسب حساباته ونظم تنظيماته ورتب أفلاكه قبل بروزها لعالم الوجود فأحاط بها من كل جانب، ولما شاءت إرادته أن يبدعها ويوجدها اختار ظروفاً وأوقاتاً لوجودها كما اختار لها الانفعالات التي يجب أن تنفعل بها حين وجودها، فلما آن الأوان لظهورها على النحو الذي أراده بموجب حكمته وسابق علمه، فقد

تعلق في إيجاد هذه الكائنات ثلاثة أشياء وهي لا تبرز للوجود حتى توفر فيها وفق الترتيب الذي رتبه.

ـ ١ ـ إحاطة علمه تعالى بالموجودات قبل وجودها.

ـ ٢ ـ إيجادها لعالم الوجود مرتبة منظمة حسب مهمة كل موجود منها، وهذا يقال له بالمفهوم الإسلامي الصحيح القضاء الذي يعني أن الله سبحانه وتعالى قد قضى قبل الخلق أن تكون على هذه الشاكلة.

ـ ٣ ـ ثم أوجدها لعالم الوجود بموجب قدرته التي يتمتع بها والتي تتصف بالقدرة الأحدية التي تعني أنه لا يوجد أية قدرة تماثلها وتقابلها وتضاهيها، وهذه الأمور الثلاثة مجتمعة بعضها مع بعض، أو بالأحرى بعضها بعد بعض تكون القضاء والقدر بالمفهوم الإسلامي وهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر.

واعتماداً على هذا المفهوم ينبغي على الإنسان المؤمن أن يرضى بقضاء الله وقدره، كيف لا وقد أمرنا الله تعالى أن نرضى به لأنه من أفعاله.

أما المقضي فهو فعل الإنسان فإن كان حسناً وخيراً يقربه من الله، كفعل العبادات والتكاليف الشرعية، وإن كان شراً كارتكاب الموبقات والمنكرات، فأمر لا يستحق رضاء الله ولا قبوله.

ونلاحظ أن بعض علماء المعتزلة عندما استعرضوا هذه الآراء الإسلامية قد سألوا بعض العلماء عنها فقالوا: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، لأن الرضا بالقضاء واجب، وأن الرضى بالكفر كفر، فعليه لا يكون بقضاء الله؟ وهنا كانت إجابة بعض علماء المسلمين أن حددوا الفرق بين القضاء والمقضي وقالوا: نحن

نرضى بالمقضي من حيث أنه خلق الله وإرادته، ونكرهه من حيث هو فعلنا القبيح وهذا من باب اختلاف الجهتين.

ويبدو ان هذا الخلاف حول مشكلة القضاء والقدر الذي حيرّ عقول المفكرين قد حاول أحد الكتّاب المسلمين في هذا العصر المتطور أن يساهم محاولاً الادلاء بدلوه في هذا البئر العميق فقال: «ولا شك ان مسألة القضاء والقدر حيرت المفكرين، وأدت الى الإلحاد بغير المؤمنين كما شككت من ضعف إيمانه، ومنهم من نسبوا الى الله الظلم، ومنهم من زعموا ـ كما مر ـ أن الإرادة ليست حرة، وان الاختيار وهم باطل، والإنسان خاضع للحتمية في قوله وفعله وفي طرائق سلوكه وتفكيره كفرقة الجبرية في الإسلام.

ولا بد من كلمة في هذا الأمر الجلل تقرب الى الذهن تصور القضاء والقدر، كما نرى، ورأينا وسط بين الجبر والاختيار المطلقين، فنحن لا ندعي الحتمية الجبرية، ولا الحرية المطلقة في التصرف والفعل، بل نرى الإنسان، مخيراً في تصرفه على نحو ما، ومخيراً في الامساك عن هذا التصرف على هذا النحو، أي انه مخير في الفعل وترك الفعل، وهو مسؤول في الحالين.

وكل ما يحدث من الإنسان سواء أكان بإتيان الفعل أم تركه ناتج عن مجموعة من الأسباب والظروف، ولكنه ليس حتمًا مقضياً بحيث ينفي المسؤولية، فقوانين الطبيعة تصف ولا تلزم، فهي لا تجبر أحداً على شيء، فقوانين الحركة تصف لنا كيف تتحرك الأشياء في المواقع دون أن تجبرها على الحركة، وعلى هذا فالإنسان يتصرف في الموقع تصرفاً حراً غير مجبر، ومن الممكن أن يتدحرج فعله تحت القوانين الطبيعية الوضعية من الوجهة النظرية. ومن الجهة الواقعية فالموجودات كلها مرتبط بعضها ببعض بأسبابها

ونتائجها وترابطها مشهود ، مثل طلوع الشمس نهاراً واختفائها ليلاً ، ومثل ارتباط الانسان بطعامه وشرابه ، ولا يمكن ان تكون نتيجة إلاّ بمقدمتها وسببها ، وإلا فلا نتيجة لارتباط السبب والمسبب والعلة والمعلول .

ولا يمكن أن نتصور المسببات بدون أسبابها ، ولا الأسباب بغير المسببات لأن الأسباب والمسببات مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، وإن كان يخفى على الإدراك أحياناً إدراك ذلك، وعدم الإدرك لا ينفيه .

وللإرادة والحرية اختيار هذا السبب أو غيره ، لأن الإرادة الحرة في الاختيار عامل من العوامل الخفية والظاهرة التي يتكون منها النظام الأعم والأشمل لترابط الحوادث بعضها ببعض ، والانسان لا يستطيع أن يخرج عن ملكوت الله القائم على النظام الدقيق الذي ابتدعه الله خير ابتداع : ﴿ **بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء هو بكل شيء عليم** ﴾[1] . هذا النظام العام الشامل الذي أوجده الله يشمل الإنسان لأنه من الكون وفيه ، فهو يتحرك بحركة النظام كله كجزء من كل ، والله عليم بكل شيء من ذلك وأحاط علمه به .

ولكن حركة الإنسان الخاصة قولاً وفعلاً هي حركة إرادية ، فيها حرية وفيها اختيار ، فالإنسان كجزء من الكون والنظام لا مفر له من القضاء ، وحركته الخاصة ذات تأثير في قدره فيما يرى من الحوادث والأحوال ، ولا يمكن إنكار وجود حريته الشخصية ، لأنه أمر وجداني لا سبيل لإنكاره ، أو نفيه ، فهو ثابت في الإنسان ثبوت الإحساس والتصور والفكر .

---

(١) سورة الأنعام آية ١٠١ .

ولإيضاح ذلك نقول إن الطائرة التي تطير بسرعة تفوق سرعة الصوت وتحمل أناساً إنما هي متحركة بمن فيها وما فيها، وكل شيء في مكانه المقرر له، والإنسان كجزء فيها تضمه حركة الطائرة، ولكنه يملك القدرة على الاختيار، ويملك الاختيار نفسه، فهو يجلس على كرسيه، ويقرأ أو يكتب، أو يأكل، أو يشرب، يأتي هذه الأفعال حراً مختاراً، أو يتركها حراً مختاراً فكيف يصح أن يقال: ليس له من الأمر شيء ، فلا حرية ولا اختيار في أفعاله هذه التي أتاها وفيما ترك منها، وكيف يصح أن بعد اختياره في الفعل والترك وهماً باطلاً كما تدعي الجبرية ومن يذهب مذهبها في الحتمية.

إن تلك الأفعال التي يقوم بها لا تحصى وهماً فما يكون هذا الكرسي الذي جلس عليه، والكتاب الذي قرأ فيه، والقلم الذي كتب به على الورقة التي كتب فيها، والطعام الذي أكله، و الماء الذي شربه، وقيامه وقعوده وحركاته الكثيرة؟ أهذا كله وهم؟ طبعاً ليست هذه الأشياء وهماً لأنها وقائع مشهودة يحس بها الإنسان بحواسه كلها مجتمعة أو غير مجتمعة.

وما دامت هذه الأشياء (واقعة) فإن أفعاله واقعة ودليل حريته واختياره أنه لا يستطيع أن يحمل الكأس بيده ويشرب ويستطيع أن يترك الشرب بعد حمل الكأس والتهيؤ للشرب، واختياره الشرب أو تركه فعل ناتج عن إرادته.

وليست هذه الإرادة مطلقة، وليست كلية بحيث تكون لها الحرية والتصرف فلا يحد من انطلاقها شيء ، بل هي ليست مطلقة إلى الحد الذي تخرج فيه عن جميع المؤثرات، فهي خاضعة للظروف

والأحوال ولعوامل كثيرة مثل عوامل البيئة وآداب السلوك والمجتمع والشرائع والقانون والجو والأخلاق وغير ذلك.

إن الإنسان كجزء من هذا الكون خاضع لحركته وللدوافع والأسباب التي تسيرّ الكون كله، ولكنه كجزء مستقل ذو كيان خاص لا يفقد حريته واستقلاله ، فله إرادته الخاصة ، فهو يكتب عندما يريد الكحتابة ويأكل عندما يريد الأكل .

ولكن الجبرية الحتمية عامة ترد على هذا الاختيار بأنه لو كان للإنسان أن يختار لكان متوقعاً تغير أحداث مستقبل الإنسان حسب اختيار أفعاله ولتغير القضاء المسطور في اللوح المحفوظ بتأثير إرادة الإنسان من حالة إلى حالة أخرى.

وأقرب رد على هذا الاعتراض: ما الذي يمنع أن هذا التغير من حال إلى حال أخرى هو نفسه الذي جرى به القضاء؟

إن طبيعة المخلوق جعلته قابلاً لما يصدر عنه من الأفعال، فهو ليس مسلوب الإرادة حتى يكون مسيراً تسييراً تنعدم فيه الإرادة الشخصية، وليس حراً بحيث يكون مطلقاً لا ضابط له في انطلاقه، فهو كما جاء في كلمة الإمام جعفر رضي الله عنه: (لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين بين) وعلى هذا الأساس تنهض التبعة ويقوم الجزاء، ومن ذلك تتبين حقوق الخالق وواجبات المخلوق.

وإذا ذهبنا مع القدرية كان من الحتم إنكار القضاء والقدر والنظام المحكم الذي يربط كل أجزاء الكون بعضها ببعض وإنكار قدرة الله، وإذا اعتنقنا مذهب الجبرية كان حتمًا الحكم على الإنسان بأنه أحد الجمادات، ولتبع ذلك أبطال الثواب والعقاب، ولأصبح الخير والشر شيئاً واحداً، ولما كان للتمييز بينهما معنى.

وكلا الفريقين يصدم واقعة نظريته . فالذاهبون إلى الجبر لا يتكلمون عليه في واقعهم، فالمثل الذي ضربه ابن تيمية ينقض نظريتهم، بل هم ينقضون بواقعهم نظريتهم.

يقول ابن تيمية: «إن الله سبحانه وتعالى يعلم الأمور على ما هي عليه، وهو قد جعل للأشياء أسباباً تكون بها فيعلم أنها تكون بتلك الأسباب، كما يعلم أن هذا يولد له بأن يطأ امرأة فيحبلها، فلو قال هذا: إذا علم الله أنه يولد لي فلا حاجة الى الوطء كان أحمق لأن الله علم أنه سيكون بما يقدره من الوطء، وكذلك إذا علم أن هذا ينبت له من الزرع بما يسقيه من الماء ويبذره من الحب، فلو قال: إذا علم أن سيكون فلا حاجة إلى البذر كان جاهلاً ضالاً، لأن الله علم أن سيكون بذلك، وكذلك إذا علم الله أن هذا يشبع بالأكل، وهذا يروى بالشرب، وهذا يموت بالقتل، فلا بد من الأسباب التي علم الله أن هذه الأمور تكون بها.

ثم يقول مؤلف الكتاب: «ونحن نسأل الجبري: ما دمت معتقداً بالجبر الحتمي فلماذا تتخذ الأسباب للوصول إلى المسببات؟ لماذا لا تترك الاتصال بزوجك ما دام القضاء قد فرض وجود ولذلك؟ ولماذا تطلب الطعام والشراب لتحفظ حياتك ما دامت حياتك مسيرة؟.

وإن المؤمنين بالجبرية الحتمية ينقضون نظريتهم بواقع تصرفاتهم، فما من أحد منهم يترك بيته يحترق بحجة القضاء والقدر ولا يسرع إلى المطافي مستنجداً، وما نرى أحداً منهم قعد عن الصراع من أجل الحياة بالكسب الحلال أو الحرام لأن الأمر قد قضي فلا حرية ولا اختيار ولا إرادة.

إن هؤلاء لا يتصورون القضاء والقدر قوة عمياء فرضت سلطانها على المخلوقين فلا سبيل إلى الإفلات منها، ولا بد من الخضوع لإرادتها، والقدرية تصوروا القضاء والقدر شيئاً منفصلاً عن الكون والحياة وفي معزل تام عنهما، فكأن القضاء والقدر شيئاً منفصلاً عن الكون والحياة وفي معزل تام عنهما، فكأن القضاء والقدر قوة جامدة لا حراك بها، والذي يتحرك هو الإنسان وحده بمحض إرادته دون أن يكون لتلك القوة الجامدة أي دخل في فعله. وكلاهما على خطأ مبين في معتقده الباطل، فلا القضاء والقدر قوة عمياء تخبط خبط عشواء، ولا قوة جامدة بمعزل عن الأحياء، فقضاء الله خاضع للنظام الكوني العام الشامل الذي أبدعه الله، فكل شيء يسير ويتحرك حسب هذا النظام وفي داخله، وكل شيء كجزء مستقل يتحرك حركته الخاصة ويسير سيرته الخاصة حسب الإرادة الشخصية.

وما من أحد من الفريقين لم يوجب التكليف، بل الملاحدة الذين ينكرون وجود الله أوجبوا التكليف، والجميع سواء في وجوبه خضوعاً منهم لوجدانهم وإيماناً منهم بضرورته، وعرفاناً منهم لجدواه.

وهذا يكفي للعلم بضرورة الإيمان بالقضاء والقدر من قبل المؤمنين بوجود الله، ويكفي للعلم لدى الملحدين أن قوة عليا أوجدت نظام الكون وفرضت عليه التكليف مع تفاوت درجاته بنسبة المكلّف.

وإن علم الله بما كان وبما سيكون حق، ونقول: بما كان وسيكون على اصطلاحنا الإنساني الذي قسم الزمن إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل مع أن الزمن في وجوده ليس خاضعاً للتقسيم الإنساني، ولكنه أوجده العقل الإنساني لينظم عليه حياته:

فعلم الله قديم لأنه سبق العالم والزمان اللذين هما حادثان، وعلم الله بما يكون من خلقه من بدء الخليقة حتى نهايتها ليس معطلاً لارادة الإنسان ولا سالباً حريته.

ولأقرب إلى الذهن هذا المفهوم أمثل له بعمل إنساني.

سمعت رجلين يتآمران، وعلمت بمؤامرتهما التي أرادا منها نسف محطة بنزين، ورأيت في يد أحدهما قنبلة يتجه بها إلى المحطة، وأخبرت زميلي بالتلفون أن محطة بنزين كذا ستنسف بعد ساعة، ونسفت المحطة حقاً في الموعد المحدد. هنا سلسلة من الأفعال، فأنا علمت بالمؤامرة، وعلمت بالحادث الذي سيقع، ولم أكن أتحدث بالغيب بالنسبة لي، وإن كان من أخبرته بالحادثة قبل وقوعها يحسبني متحدثاً بالغيب، ويتأكد له بعد وقوع الحادث أنني تكهنت أو علمت الغيب قبل أن يظهر ويعلم.

أعلمي السابق منع المتآمرين من تنفيذ خطتهما؟ أعلمي السابق سبب ما وقع منهما من الفصل؟ أعلمي السابق سلب إرادتهما فمضيا في فعلهما مجبرين. إن علمي ليس سبباً للفعل، ولم يغير من إرادتهما شيئاً، ولم يؤثر على حريتهما، ولم يمنعهما من فعل ما أرادا.

ولنزيد الأمر توضيحاً نقول: إن الله عز وجل خلق الإنسان وزوده بأعضائه وبجوارحه، وجعل لكل وظيفة عضواً، ولكل عضو وظيفة، وفي وسع العضو فعل الخير وفعل الشر باختيار صاحبه غير مجبر عليه بحيث يكون الحتم الذي لا فكاك منه.

وأنت إذا أعطيت إنساناً مالاً ليتصرف به فيما ينفع، وهو حر بطبيعته، فإذا سخره للخير فهو حرّ، وإذا سخره للشر فهو حرّ،

وليس المعطى في الحالين مسؤولاً، فهو لم يأمره بفعل الشر بل نهاه عنه، ولم يجبره.

فالإنسان مزوّد بالقدرة على فعل الخير وفعل الشر، وعلى أساس هذه الحرية يكون الجزاء: ثواباً وعقاباً.

وقد مرّ في مبحث (القضاء والقدر) حديث عمر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ سئل عن قول الله تبارك وتعالى: (وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) الآية فقال صلى الله عليه وسلم: إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون، فقال رجل: يا رسول الله، فلم العمل؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الله إذا خلق الرجل للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة، وإذا خلق الرجل للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار.

والذين لم يفهموا القضاء والقدر فهمًا صحيحاً وسليمًا أتهموا الله تبارك وتعالى بمحاباة من كتب عليهم أن يعملوا بعمل أهل الجنة ويدخلهم الجنة، واتهموه سبحانه بظلم من كتب عليهم أن يعملوا بعمل أهل النار حتى يدخلوها، وأصدروا حكمهم هذا وكأن الله عز وجل مثلهم يسأل عما يفعل، وغاب عنهم أنه غير مسؤول عن فعله.

ولتقريب مسألة القضاء والقدر وحكم الله نضرب بعض الأمثلة رجاء أن يفهموا ما يجب أن يفهموه من الحق.

إذا كان لديك أيها القارىء بستان خصصته بزراعة الزهور، وجعلت قسماً منها للزينة يأخذ مكانه من نحور الحسان ومجالس السرور، وقسماً للنار تعمل منه العطور، أفأنت مسؤول وتحاكم على ما فعلت؟

ما أظن أحداً يحاسبك ويتهمك بالمحاباة في بعض عملك وبالظلم في بعضه الآخر.

وإذا كان لديك بستان يحوي شجراً مثمراً، فأخذت بعضه للوقود، وبعضه للزينة، أفأنت محاسب على ما تملك وعلى ما تفعل به؟ ما أظن أحداً يحاسبك ويحكم عليك بالظلم في إحراق بعض الشجر، وما ثم من يتهمك بمحاباة الشجر الذي اتخذته للزينة.

فكيف يصح اتهام الله ومحاسبته فيما يملك ولا نحاسب نحن على أفعالنا؟ إذا كنا نحن لا نحاسب فيما نملكه فإن من الظلم بل من الكفر أن يجعل بعضنا من أنفسهم قضاة يحكمون على الخالق جل جلاله.

وهؤلاء يعطون أنفسهم ما ليس بحق لهم، ويأخذون ببعض ما جاء في الكتاب عن الله ويغفلون بعضه، فهم يأخذون أن الله خالق وفعال، ويغفلون عن العدل الذي اتصف به الله، ولا يمكن تجريد الله من بعض صفاته بل لا بد أن تثبت كل الصفات التي وصف بها نفسه، ويجب أن نؤمن بها جميعاً إيماناً حقاً، نؤمن بأنه خالق وبأنه عادل، وأنه رحيم وأنه شديد العقاب.

وعندما نؤمن بكل صفاته مجتمعات يزول من أذهاننا فكرة الاتهام، وعن قلوبنا وساوس الضلال والكفر.

فالله ـ جل جلاله ـ لا يحكم عليه من خلقه بأدلة وقرائن تتفق

مع ما فينا من غرائز وميول ونزعات لأن الله هو وحده الحاكم الفرد، ولا يمكن أن يكون محكوماً، والله هو وحده الخالق الفرد، ولا يمكن أن يكون مخلوقاً، وإلاّ انتفى عنه الحكم والخلق، وهذا لا يمكن أن يخضع للتصور فضلاً عن الحكم.

والله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ووهب له القدر، على الفعل واختياره، فالإنسان مخير في فعل ما يريد من الخير ومن الشر، وهناك أمور لا اختيار له فيها، فهو يحاسب فيما فيه الاختيار، ولا يحاسب فيما هو مجبر عليه وفيما لا يملك فيه الاختيار.

هو محاسب على أفعاله لأنه يفعلها بإرادته، وغير محاسب على إحساسه بالمسرة والكآبة، ولا على نمو جسمه، ولا على الأعمال التي تؤديها أعضاؤه فيما لا يملك التحكم فيها من اشمئزازه من منظر القبح أو الرائحة الكريهة، ومثل التبول، ومثل أعمال الغريزة.

فالإنسان مخير في أفعاله التي يملك السيطرة عليها، وغير مخير فيها لا يملك التحكم فيه، فنمو جسمه غير خاضع لإرادته، فهو غير محاسب فيه، ولكن توجيه الأعضاء إلى فعل ما هو منهي عنه خاضع للحساب.

وإذا كان المخلوق منا لا يحاسب غيره على فعل ما أكره عليه فإن الله تبارك وتعالى أكبر من أن يحاسب من خلقه على ما يكره عليه، وإنما الحساب في العمل يملك صاحبه الاختيار في فعله أو تركه.

ويجب على الإنسان أن يؤمن بقدرة الله وبكل صفاته إيماناً حقاً، وعندما ينبثق نور الإيمان في قلبه فإنه يؤمن بأن الله غير مسؤول عما يفعل، والعدل الذي يتصف به ينفي عنه الظلم نفياً، وعندما نؤمن بكل ذلك حق الإيمان لن يخطر بالبال أي سؤال يتصل

بالشك أو الضلال أو الكفر، لأن الإيمان يحملنا على قبول كل ما جاء عنه سبحانه وتعالى بالتسليم فلا يكون لدينا في أمر القضاء والقدر إلاّ التسليم الذي يقترن به الأمن والطمأنينة.

ونخلص من هذا المثال وما سبقه إلى أن للإنسان إرادة حرة، ولكنها ليست بمعزل عن إرادة الله في تقيّد إرادة الإنسان بنظام الكون العام الشامل الذي أوجده الله ليأخذ كل شيء فيه مكانه الخاص به، ومن هذا النظام المحكم الدقيق أعطى الإنسان إرادة حرة فكان بها خيراً، وبحكم هذا النظام خضع الإنسان وإرادته وفعله لأسباب ومؤثرات فكان مسيراً، ولكنه غير مشدود للنقيضين بحيث يكون على طرفي نقيض، بل يلتقي في إرادته الضدان فيكون مسيراً في اختياره، ومخيراً في تسياره، (سنة الله ولن تجد لسنة الله بديلاً).

ونزوله من الضدين وأخذه بهما يجعلانه مدار التكليف، ويدفعانه إلى أن يستزيد من ثمار إرادته الحرة، فيأخذ منها ما تعطي من الخير، ويترك ما تهب من الشر، ويعمل ما فيه صلاح نفسه صلاحاً يرضي خالقه الرحيم، فيضاعف له حسناته ويجعلها تذهب سيئاته فيناله من الله الرضا والغفران»[1].

هذه الآراء اليقينية التي حاول بواسطتها الكاتب السعودي أن يحل فيها مشكلة القضاء والقدر المستعصية تمثل الاعتقادات الإسلامية الصحيحة وبصورة خاصة اعتقاد أهل السنة بهذه المسألة. على الرغم من وجود بعض الآراء التي نختلف فيها مع الكاتب

---

(١) كتاب (الديانات والعقائد) ج٤ ـ أحمد عبد الغفور عطار.

المذكور كونه لم يوضحها إيضاحاً كاملاً، ولم يعطنا الدليل الواضح على صحتها وان كنا نؤيد ما ذهب إليه بصورة عامة، وخاصة ما قاله عن إرادة الإنسان الحرة التي لا تكون بمعزل عن إرادة الله التي تقيّد إرادة الإنسان وفق نظام الوجود العام الشامل الذي أوجده الله ليأخذ كل موجود فيه المكان المخصص له. ولكن لا بد لنا من أن نتساءل عن بعض الإشكالات التي أوردها حول ماهية التصرف على نحو ما؟ ولا ندري ماذا يعني صاحبنا بهذا النحو ما؟ هل يعني أن الإنسان يمكنه أن يتصرف بملء إرادته وحسب انفعالاته واستجاباته بأمور تخالف قانون البيئة والمجتمع والشرع الذي يحدد معالم الطريق الذي يجب أن يسلكه الإنسان؟ وكذلك هل بمقدور الإنسان الإمساك عن هذا التصرف على نحو ما إذا كان هذا الإنسان يتمتع بكافة قواه العقلية وضميره الحي الذي يقوده بأمان واطمئنان إلى فعل كل ما هو خيرٌ ومثالي؟

نحن لا ننكر بأن أكثر المسلمين كانوا في صـدر الإسلام يميلون إلى إثبات القدر لا إلى نفيه باعتباره منبثقاً من سلطة الله المطلقة على جميع أفعال الإنسان منه إلى حرية هـذا الإنسان في اختيار أفعاله، فإن العقيدة الإسلامية بالقدر بصورة عامة تعني أن أفعال الإنسان قد خلقها الله تعالى في فاعليها وذلك ما يتوضح في الأحاديث الشريفة المروية عن النبي صلاة الله عليه وسلامه وعن بعض علماء المسلمين من بعده، وهذه الأحاديث كلها تقول بالجبر كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره»[1] وقوله أيضاً: «ما بلغ عبد حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما

---

(١) مسند ابن حنبل - ج ٢- ص ١٨١

أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه»[1].

ورُوي عن ابن مسعود أنه قال: «الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره»[2].

وإلى جانب هذه الأحاديث هنالك آيات كثيرة تدل على الجبر، وآيات أخرى ترى أن الإنسان حرّ في أفعاله وهو وحده المسؤول عنها، والمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿ قل لن يصيبنا إلاّ ما كتب الله لنا ﴾[3] ﴿ وكذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ﴾[4] و ﴿ قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلاّ ما شاء الله ﴾[5] ﴿ ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها ولكن حتى القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾[6] ﴿ ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون ﴾[7] ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليهم الضلالة ﴾[8] ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون. ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ﴾[9] ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح

---

(١) مسند ابن حنبل - ج٦ - ص ٤٤١.
(٢) صحيح مسلم - ج٨ - ص ٤٥.
(٣) سورة التوبة آية ٥.
(٤) سورة الأعراف آية ١٨٨.
(٥) سورة المائدة آية ٢١.
(٦) سورة السجدة آية ١٣.
(٧) سورة هود آية ٣٦.
(٨) سورة النحل آية ٣٨.
(٩) سورة البقرة آية (٥ و٦)

صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعّد في السماء ﴾[1] .

ويلاحظ ان هناك بعض الآيات التي يعتمد عليها بعض العلماء الذين يحاولون نفي القدر حيث يقول الله تعالى: ﴿ كل نفس بما كسبت رهينة ﴾[2] ﴿ ومن عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾ [3] ﴿ هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت ﴾ [4] ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [5] ﴿ إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ﴾ [6] ﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها ﴾ [7] ﴿ قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها ﴾[8] ﴿ ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيمًا. ومن يكسب إثمًا فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليمًا حكيمًا ﴾[9] .

ولربما اجتمعت فكرتّي التسيير والتخيير في آية واحدة كما في هاتين الآيتين: ﴿ كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره، وما يذكرون إلاّ

(1) سورة الأنعام آية ١٢٥ .
(2) سورة المدثر آية ٤١ه
(3) سورة فصلت آية ٤٦ .
(4) سورة يونس آية ٣١.
(5) سورة الكهف اية ٢٨.
(6) سورة الإنعام آية ٣.
(7) سورة الأنعام اية ١٠٤.
(8) سورة يونس آية ١٠٨.
(9) سورة النساء اية (١١٠/١١١).

أن يشاء الله ﴾[1] ﴿ إن الله لا يغيرّ ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له ومالهم من دونه من والٍ ﴾[2].

وطالما وصلنا إلى هذا الحد من التوضيح والتفسير حول بعض التناقض الذي لا يلاحظ في بعض الأحاديث والآيات إذا أخذت هذه الأحاديث والآيات على ظاهرها فإننا نقف حائرين لا ندري ماذا نقول وكيف نفعل؟ إذ لا بد لنا من التفكير بإيجاد الحلّ الذي يوصلنا إلى الحقيقة كاملة، ولن يكون هذا الحل متيسراً بالطبع إلاّ إذا اعتمدنا على تأويل هذه الأحاديث وتلك الآيات تأويلاً ينسجم مع عدل الله وقدرته. وإيماننا بأن هذا العدل هو صفة من صفات الله سبحانه وتعالى، وتلك القدرة ومضة من فاعليته التي لا تحدّ كونه بواسطتها وبواسطة كلمته الخالدة على أبد الدهر، والمؤلفة من الكاف والنون قد أبدع كافة المبدعات وركب كافة التركيبات، وحرك كافة المتحركات الدائرة في فلكه، والخاضعة لأوامره.

أقول لا بد لنا من الالتجاء إلى الأمور العرفانية العقلية، فنقول كما قال الفيلسوف الكبير الشيخ أبو يعقوب السجستاني وهو يناقش بعض الفلاسفة الذين أنكروا مشكلة القضاء والقدر، وذهبوا مذهباً خالفوا فيه تعاليم الدين الإسلامي الحنيف فقال: «... فإن أردتم أن تعلموا فضل أهل الحقائق عليكم، وسقوطكم عن درجاتهم التي نالوها وبلغوها، فهلموا إلى إعلامنا معنى القلم واللوح، ومعنى الكرسي، والعرش، ومعنى القضاء، والقدر، فإن لم

---

(١) سورة الرعد آية ١٢

(٢) سورة ٢ آية ٢٥٥.

يمنكم ذلك لحرمانكم، وبما كسبت أيديكم فتعالوا حتى نعرض عليكم ما عندنا من حقائقها، لتعلموا أنا قد فترنا بالحظ الجزيل، والقسط الأصيل من ثواب الله عز وجل، وأنكم قد بخستم حظكم، وخسرتم أنفسكم لأنكم لا تعلمون من القلم واللوح، ولا من الكرسي والعرش، ولا من القضاء والقدر إلاّ أسماء فقط، وأعظم ما تظهرونه من حقائق هذه الأسماء إضافتها إلى أنها أشياء نورانية، والأشياء النورانية كثيرة تحتاج إلى التفصيل بينها، ونحن نقول بتأييد الله تعالى ذكره، وببركة نور الأنوار وشمس الشموس: أن الله تبارك وتعالى واحد، أحد، فرد، وأن أمره علة الخلق الذي أبدعه، وقد وجب من أحدية المبدع، وواحدية الأمر أن يكون الخلق زوجاً من جميع الوجوه، وأن يكون أول ما ظهر من أمر المبدع الزّوج المحض الذي هو الاثنان على ما يتوالى من أعداد، ولا تظهر محضية الزوج إلاّ في العقل والنفس المزدوجين أحدهما مع الآخر، إلا أن التكاثر بين إفادة السابق، واستفادة التالي غير ممكن، والتكاثر الموجود إنما ظهر من جهة ترتيب الخلقة التي أوجبت الحكمة بعدهما، وبالعقل عقل الله الخلقة حتى لم تزل عنه، وبالنفس تنفست حتى بلغت مبلغها ومقصودها، ولهذا الزوج أسماء وألقاب تحت كل اسم ولقب منها معنى خلاف المعنى الآخر، وقد حذفت الألقاب التي يختص بها أهل الحقائق دون أهل الظاهر، وشرحت الألفاظ المستعملة في الشريعة والتنزيل وهي: القلم، واللوح، والكرسي، والعرش، والقضاء، والقدر، والشمس، والقمر، فأقول:

إن عارضاً من أهل الظاهر من يقول بأنكم لا تعلمون من القلم إلا ما علمتموه من الكرسي، ولا من الكرسي إلا ما علمتموه من القضاء، ولا من القضاء إلا ما علمتموه من الشمس، وكذلك

لا تعلمون من اللوح إلاّ ما علمتموه من العرش ولا من العرش إلاّ ما علمتموه من القدر، ولا من القدر إلا ما علمتموه من القمر، إذ أن هذه الألقاب عندكم واقعة على الأصلين، فيقال له: ليس الأمر كما توهمته وظننته فإنا نقول: إن هذه الألقاب تؤدي إلى معرفة الأصلين، ولكن لكل لقب منها موضع يستعمل في ذلك الموضع، فمن ذلك الكرسي والعرش يستعملان ويضافان إلى العقل والنفس إذا كانت الإفادة بينهما في معرفة التوحيد المجرد بنفي الصفات والإضافات، فالكرسي منهما هو محض السابق الذي يستعمل في تجريد مبدعه نفياً بعد نفي، وإثباتاً عند عجزه عن التطرق في النفي، والعرش ما يتعرش في النفس من الاستدلالات بكل شيء من الخلقة والفطرة، ألا ترى أن الله تعالى ذكره قال: ﴿ **وسع كرسيه السموات والأرض** ﴾[1] إلاّ بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض يعني أن جميع ما في السموات والأرض من الأجسام الكثيفة والأرواح اللطيفة، فإن معرفة التوحيد أوسع من أن يكون شيء منها يكتنفه تشبيهاً وتمثيلاً. وكذلك قوله تعالى: ﴿ **وترى الملائكة حافينّ من حول العرش يسبّحون بحمد ربهم** ﴾[2]. يعني أن المتصلين بالنفس يسبحون الله من جهة استفادتها النورانية من سابقها، فأما القلم واللوح فإنهما يضافان إلى الأصلين، ويستعملان في معرفة التراكيب، ألا ترى أن بالقلم تظهر الصور المتباينة بعضها من بعض، وعلى اللوح تظهر متصلة، فأما في معرفة التوحيد، ومعرفة الروحاني، فلا يستعمل القلم واللوح وأما القضاء والقدر فإنهما

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٢) سورة آل عمران آية ٧.

يضافان إلى الأصلين أيضاً ويستعملان في الإضافات. الأنسية التي أقصاها إصابة الناطقية والأساسية وما يشرعه الناطق، ويؤوله الأساس. ألا ترى أن الله تعالى ذكره ذكر القضاء عند ذكر النطقاء بقوله: ﴿ فقضاهن سبع سموات في يومين ﴾[1]. ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾[2]. وقوله: ﴿ فإذا قضيت الصلاة ﴾[3]

وأما القدر فهو ما يقدره الأساس، ويضع كل شيء منه موضعه من التأويل الذي يستقر في النفوس، فأما الشمس والقمر فأنها يضافان إلى الأصلين أيضاً، ويستعملان في أمر الساعة، كذلك طلوع الشمس من مغربها، وجمع الشمس والقمر، وخسف القمر وانشقاقه، فلما كان أمر العقل والنفس بهذه المنزلة من الترتيب كانت الإحاطة بهما من هذه الوجوه إحاطة علمية خلاف ما أضمرتموه فيهما، فأي افتخار أعظم من درك الحقائق، والوقوف على الطرائق؟ وماذا تقولون لمن يعارضكم ويقول لكم: من أنكر بالكرسي، والعرش والقلم، واللوح، أليس يكون عندكم كافراً مباح الدم والملك، فإن أنكر بالعقل والنفس ولم يعرفهما حق معرفتهما، أيكون أو لا يضره إنكارهما، فإن كان إنكاره بهما يلزمه الكفر، فقد لزمكم الكفر بإنكاركم بهما، وأن لم يلزمه الكفر بإنكاره بهما كان المسمّى إذن دون الإسم، إذ الكرسي، والعرش، والقلم، واللوح، أسماء يسمى بها العقل والنفس. فما بال الرجل يصير كافراً بإنكاره الأسامي، ولا يكون كافراً بإنكاره المسميّات التي من أجلها وضعت الأسامي، وعلى هذا القياس جاز أن يكون المقر بمحمد وأحمد وأبي القاسم، والمنكر

(١) سورة الزمر، آية ١٢ .

(٢) سورة الاسراء، آية ٢٣

(٣) سورة الجمعة آية ١٠ .

بنبوة صاحب الفرقان. والمهاجر من مكة إلى المدينة مؤمناً غير كافر إذا أقر بأسمائه، ولم يؤمن بمعانيه، فإن قال بعض من يجادل عنهم إنما وجب الكفرلمن أنكر بالكرسي، والقلم، واللوح، ولم يوجب ذلك لمن أنكر بالعقل والنفس، لأن الكرسي، والعرش، والقلم، واللوح ممّا أنزل الله تعالى ذكره على محمد في تنزيله، والعقل والنفس لم يكن لهما ذكر في الكتاب المنزل عليه، وقيل له إن الذكر العام المفسر في التنزيل ذكر العقل والنفس، فأما الكرسي، والعرش، والقلم، واللوح فإن ذكرهما في القرآن مجمل غير مفسر، وعلامة تفسيرُ العقل والنفس ذكر أفعالهما ومناقبهما. كما ذكر العزيز الحكيم في كتابه ظهور الآيات لمن كان عنده من العقل حظ مثل قوله: ﴿إن في ذلك لآية لقوم يعقلون﴾[1]. وكقوله: ﴿لآيات لأولي الألباب﴾[2]. وكقوله: ﴿هل في ذلك قسم لذي حجر﴾[3] يعني لذي عقل، وبينّ العزيز الحكيم أن لزوم العقوبة للكفار في السعير من أجل تخلفهم عن العقل وضيائه كما في قوله: ﴿وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير﴾[4].

فأما ذكر النفس ذي التفسير فمثل قوله: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾[6]. فإذا كانت منزلة العقل والنفس هذه المنزلة التي آيات

---

(١) سورة النحل آية٧٦٧

(٢) سورة آل عمران آية ١٩٠.

(٣) سورة الفجر آية ٥.

(٤) سورة الملك آية ١٠.

(٥) سورة آل عمران آية ٢٨ و ٣٠.

(٦) سورة المائدة آية ١١٥.

الله تعالى ذكره مقرونة بوجودها، وعلم الله المحجوب عن خلقه مستقر في نفسه، فإن المنكر بهما أولى بالكفر والنفاق من المنكر بالقلم، واللوح، والكرسي، والعرش التي إن أفردت عن العقل والنفس وصرفت إلى غيرهما كان للإنكار نحوهما إتجاه، وإليها ظفرة، إذ أن وجودها مفرداً عن العقل والنفس غير ممكن ولا واجب»[1] .

وفي الحقيقة إذا ذهبنا مذهب السجستاني في هذه المشكلة العويصة لا نكون قد خرجنا عن أحكام الدين الإسلامي الحنيف، ولا نكون قد خالفنا مبادىء الشريعة السمحاء، لأن السجستاني يرى أن القضاء واقع على الناطق أي على النبي صاحب الدور وهذا القضاء يكلف بمهمة شرحه وتأويله الأساس، أي إمام الدور، معتمداً في ذلك على الآية القرآنية التي تقول: ﴿ **فقضاهن سبع سموات في يومين** ﴾ وقوله: ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** ﴾ وقوله: ﴿ **فإذا قضيت الصلاة** ﴾.

وأما القدر فهو يرى أنه ما يقدره الأساس عندما يضع كل شيء منه موضعه من التأويل الذي يستقر في النفوس.

ولما كان عالم الإبداع الذي اختص بالعقول الروحانية معدوماً من الشرور والآثام كونه لا يضم إلا الخير والسعادة، فإن الشر إنما يُقال شراً بالإضافة إلى غيره الذي هو أكمل منه. لذلك فإن الموجود الأول الذي أبدعه الباري سبحانه وتعالى من ذاته هو خيراً كله بذاته وبنظره، ولم يوجد في ذاته ولا في ما تولد من نظره شيء مطلقاً من الشرور. وكان من نظره الموجود الثاني القابل فوائده منه بغتة، بلا

(١) كتاب (الافتخار) للسجستاني ـ تحقيق الدكتور مصطفى غالب ـ ص (٤١ ـ ٤٢) .

زمان ولا وقت. وكان هذا التالي أيضاً خيراً كله بذاته لا بعمله، فإن عمله إذا نسب إلى نظر سابقه، كان شراً بالإضافة أي دونه بالقدرة.

ولما كان نظر السابق أحدث النفس الكلية القادرة على الاستفادة منه بالعلوم الروحانية الصرفة، والاستمدادات الإبداعية البحتة، وعمل التالي أحدث الحركة الوهمية، لكون الهيولى العاجز عن إظهار ذاته، وهذا يعني أن الهيولى عاجز بذاته عن إدراك الحس، ويقصر دونه قضايا العقل والنفس، فيعجز عن الدلالة على ما لم يكن مثله. إذ من المؤكد أن الفرد يدل من ذاته بما استكنّ فيه من الحروف على الموجودات كلها.

ومن شأن المعلول ألا يعطي ولا يوجد فيه إلاّ ما أفاضت عليه علته بذاتها، لأن ما كان في المعلول موجوداً موجود في العلة التي عنها كان المعلول موجوداً، إذ لولا وجود ما كان في المعلول موجوداً في العلة لكان من المحال أن يسمح المعلول بما لم يكن في علته موجوداً.

وهذا الإظهار الذي عجز عنه الهيولى لا يمكن تحقيقه وإظهار ذاته إلاّ بشيء آخر ليس هو مثل الذي يستغني بظهوره عن غيره في باب الإستفادة. والمستغني هو الحادث من نظر العقل، والمحتاج هو الحادث من عمل النفس، فإذا عمل النفس شر من نظر العقل. وليس شيء الإبداع الأول أو الموجود الأول على الإطلاق إلاّ جوهرية العقل ونظره. فليس إذاً في الإبداع الأول شيء من الشر، وأيضاً فإن نفي الشرية عن جوهرية العقل يثبت ذات العقل، وإثبات الشرية في جوهريته ينفي ذاته. والنفي والإثبات إنما يكونان الغريزة العقل. وليس في العقل ولا في غريزته إثبات ما ينفي جوهريته.

فليس إذاً في العقل من الشرية الثابتة، فجوهريته وغريزته أصل الخيرات، والعقل في جوهريته موجوداً، والاستحالة فيه لازمة، لذا نلاحظ بأن النفس تطمئن إلى فوائد العقل نظراً لوقوفها على إثبات جوهريته وبعده من الاستحالة لعدم التضاد فيه. وما عدم التضاد فيه، فالخير في جوهريته موجود. ولما كانت الخيرات في جوهريته موجودة، كانت الشرور في جوهريته معدومة. وكانت جوهرية المبدع والإبداع أبعد من الشرور وأقرب إلى الخيرات.

وانطلاقاً من هذه النفحات العقلانية يمكننا أن نذهب إلى أن القضاء والقدر والتسيير والتخيير والإرادة المطلقة الحرة للإنسان في إختيار ما يراه نافعاً ومفيداً في سلوكه وإنفعالاته ليست كل هذه الأمور بعيدة عن سيطرة إرادة الله سبحانه وتعالى الذي يحدد إرادة الإنسان - رغم أنه قد منحه الحرية التامة - بموجب نظام الوجود الذي رتبه ونظمه ليحتل كل موجود فيه مكانه المخصص له، ومن خلال هذا النظام الدقيق منح الإنسان الإرادة الحرة ليتوصل بملء إرادته إلى السعادة والكمال، وبحكم هذا الترتيب والتنظيم خضع الإنسان وإرادته وفعله لأسباب ومؤثرات داخلية وخارجية فكان مسيراً في بعض الأمور وبموجب اختياره.

وفي نهاية المطاف لا بد لنا من كلمة صريحة نقولها: إن الإنسان بما يملك من مشاعر وأحاسيس وعقل يساعده على التأمل والتفكير يمكنه أن يعرف من ذاته إذا تمعن بدروب الخير فسلكها، وفكّر في مسالك الشر فابتعد عنها، مهما كانت المغريات التي تتكوم في نفسه. وطالما أن الإنسان يعرف طريق الخير وطريق الشر فهو مخيرٌ في اتباع الذي يراه مناسباً منهما، وليس عليه إلاّ أن يتمتع بإرادة صلبة وتفكير

سليم وضمير حي، وبذلك يفيد مجتمعة وأمته، ويرضي ربه، وضميره.

«انتهى الكتاب»

المراجع

- الإيمان والمعرفة والفلسفة ـ الدكتور محمد حسين هيكل.
- الإدراك ـ الدكتور مصطفى غالب.
- الفلسفة النقدية ـ الدكتور زكريا إبراهيم.
- في النفس والمجتمع ـ محمد قطب.
- مفصل روح بلا جسد ـ الدكتور رؤوف عبيد.
- مقالات الإسلاميين ـ الأشعري.
- راحة العقل ـ الكرماني.
- كنز الولد - الحامديه
- الينابيع ـ السجستاني.
- الإفتخار ـ السجستاني.
- ميمر أبي قرة ـ
- الاحتجاج ـ للطبرسي.
- كنز الفوائد ـ للكراجكي.
- فروع الكافي ـ للكليني.
- المواقف ـ للايجي.
- شروع التجديد ـ للحلي.
- مناهج الأدلة ـ ابن رشد.

ـ تهافت التهافت ابن رشد.
ـ تهافت الفلاسفة ـ الغزالي.
ـ مسند ابن حنبل ـ
ـ تجريد رسالة الدعاوى القلبية ـ الفارابي.
ـ النجاة ـ ابن سينا.
ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ الدكتور يوسف كرم.
ـ المعتزلة ـ زهدي جار الله.
ـ قصة الفلسفة الحديثة ـ أحمد أمين وزكي نجيب محمد.
ـ القضاء والقدر ـ عبد الغني حمادة.
ـ فتاوى إبن تيمية ـ
ـ لسان الميزان ـ للذهبي.
ـ المغنى في أبواب التوحيد والعدل ـ للقاضي عبد الجبار.
ـ المقولات ـ ابن رشد.
ـ شفاء العليل ـ لابن القيم.
ـ الملل والنحل ـ للشهر ستاني.
ـ عقيدة الشيعة الإمامية ـ هاشم معروف الحسيني.
ـ الرسالة الجامعة ـ للإمام أحمد بن عبدالله.
ـ الرياض ـ للكرماني.
ـ الإصلاح ـ للرازي مخطوطة
ـ الخطابة ـ ابن رشد.
ـ العبارة ـ ابن رشد.
ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ الغزالي.
ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ محمد عاطف العراقي
ـ تفسير ما بعد الطبيعة ـ أرسطو ـ

- رسائل أخوان الصفاء -.
- النجاة - ابن سينا.
- الإشارات والتنبيهات - ابن سينا.
- عيون الحكمة - ابن سينا.
- الشفاء - ابن سينا.
- الديانات والعقائد - أحمد عبد الغفور عطار.
- صحيح مسلم.
- الفرق بين الفرق - للبغدادي.

الفهـــرس

الموضوع	الصفحة